* حسن بن محمد مدرس
در تذکره

ملاحظه شد روضة الانوار در سرداری است

* در عنوان حاشیه (حاشیه) شرح عقاید نسفی ~~المعصومین علیهم السلام~~ (فارسی)

۱۵۸۶۳

کتابخانه آستانقدس

* اسم کتاب اعتقادات فارسی

مصنف نسخه از اوائل و اواسط ناقص نام کتاب و مؤلف آن مجهول ماند احتمالاً «روضة الانوار»

* مؤلف حسن

خطی نستعلیق سراری

چاپی

سال ~~طبع~~ تحریر .... عدد اوراق ~~۱۲۵~~ ۱۵۳ اوراق شماره نشده

جزء کتب عقاید .... شماره خصوصی ....

شماره عمومی ۱۵۸۶۳ شماره قبض ....

واقف حاج احمد آقا اصل تاریخ وقف اسفند ۱۳۶۵

طول ۲۰ عرض ۱۲/۵ شماره صفحات ....

الحركات الفلكية بهذا ما يوز عليه راى المتكلمين لكن المحقق قد اعتبر الترتيب في الامور
بحيث لا ترتيب لا يجرى عليه التطبيق عنده ولذلك قال وبه يمكن التطبيق يبطل
عدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة ايضا لانها مترتبة بحسب اضافتها ونسبتها الى
ازمنة حدوثها لاخفاء في انه موقوف في اجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى البعض
ترتب اى تقدم وتاخر زمانيان ويسميان عند المتكلمين بالتقدم والتأخر بالذات
فان اليوم مقدم على الغد مؤخر عن الامس فباعتبار مقارنة النفوس الناطقة
الى الازمنة التي تحدث فيها يوجد لها ايضا تقدم وتاخر فان بعضها مقدم على بعض
مؤخر عن بعض فنقول لو كانت النفوس الناطقة غير متناهية فنفرضها مبداء مما حدث
في اليوم ذاهبة الى غير النهاية في جانب الازل جملة ثم بعض منها ما حدث في اليوم يحصل
جملتان احديهما مبداء مما حدث في اليوم والثانية مما حدث في الامس ثم نطبق بينهما
فان وقع بازاء كل واحد من اجزاء التامة جزء من الناقص لزم تساوى الكل والجزء
وهو مح وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء
من الناقص لزم انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها الا بواحد
على ما هو المفروض فيلزم تناهيهما ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي متناه وما
ذكره بعض الافاضل من ان هذا التطبيق انما يجرى اذا كان حدوث النفوس في اجزاء
الزمان على السوية بان يكون الحادث في اليوم مساويا للذي حدث في الامس وهو يساوى
الحادث قبل الامس وهكذا الى غير النهاية اما اذا لم يكن حدوثها في الازمنة المتعاقبة
على السوية كان حدثت في اليوم نفس واحدة مثلا وفي الامس عشرة وقبله خمسون
وقبله الف فلا يجرى التطبيق وكيف ينطبق الواحد مع العشرين والعشرة مع الخمسين

والمخمون مع الالف لكن الحدوث على السوية لانها قد تحدث جملة منها اى من النفوس
في زمان وجملة اخرى منها اقل من الجملة الاولى او اكثر منها في زمان آخر ولانها قد تحدث
احادا منها في ازمنة مرتبة فلا تنطبق النفوس الناطقة بمجرد عروض الترتيب لها باعتبارها
الى ترتيب اجزاء الزمان فجوابه ان هذا الذي ذكره المعترض من اختلاف اعدادهم
انما يدفع التطبيق الحادث في اليوم بالحادث في الامس باعتبار تطبيق الفرد بالفرد
بان تطبق بازاء كل واحد فرد من احد الشيئين فرد من الآخر وهو التطبيق غير لازم اى م

الحادث

بهذا الاعتبار في برهان التطبيق عموما وفيما نحن فيه خصوصا بل يكفي في اجزاء
التطبيق انطباق الاجزاء المرتبة وهو الحادث في اليوم والحادث في الامس
والحادث في يوم قبله وغير ذلك ولو كانت تلك الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد
وكثرتها فانا نطبق الحادث في اليوم بالحادث في الامس مع قطع النظر عن خصوصياتها
اشخاصها وكميات افرادها فالتفاوت بالقلة والكثرة لا يضرنا فان قيل كلامكم هذا انما يفيد
عدم تناهي النفوس في الازمنة الغير المتناهية بمعنى انه لا يجوز حدوث نفوس غير متناه
واما حدوث النفوس الغير المتناهية في الزمان المتناهي فسلم هذا لا يفيد امتناعه
ونفيه لانه على تقدير حدوث غير متناهية في الزمان المتناهي لم يوجد منها ترتيب لا
غير النهاية بحسب ترتيب الازمنة لان ازمنتها متناهية فعند تناهي الزمان تناهى الترتيب والتطبيق ايضا
مع ان النفوس غير متناهية من غير لزوم فساد فلم يكفي في اجزاء التطبيق على النفوس الناطقة
المفارقة انطباق الاجزاء المرتبة قلنا عدم تناهي النفوس مع تناهي الزمان
غير متصور اذ كل جملة من النفوس توجد في زمان واحد متناه متناهية لتناهي
الابدان الى وقته فيه اى في زمان متناه التي هي شرط حدوث النفس الناطقة

المفارقة

القول بانه تعالى بالنقص والنقصان والعجز المستلزم للحدوث والامكان قلت
للارادة عندهم معنيان احدهما المشية القطعية التي يسمونها مشية قسر والجاء
والثاني المشية التفويضية والعجز عندهم هو تخلف المراد عن المشية القطعية التي يسمونها
مشية قسر والجاء وهم لا يقولون بان طاعة الفاسق مراده بهذا المعنى لان التخلف
عنها اى تخلف المراد عن تلك الارادة امر ممتنع عندهم ايضا واما الارادة بالمعنى
الثاني اى المشية التفويضية فلا عجز في التخلف عنها يعني لو تخلف المراد عن الارادة بهذا
المعنى لم يكن ذلك عجزا وطاعة الفاسق مراده نعم بهذا المعنى كما هو زعم المعتزلة والا
رادة بهذا المعنى مثل ان تقول لعبدك اريد منك ان تفعل كذا وكذا ولكن لا اجبرك
فاذا اردت افعل وان لم ترد لا تفعل فان تخيره فيه هو الاول وهو لا يستلزم انتفاء
المصنوع ~~ان يكون~~ لجواز ان يوجد باحدهما ابتداء وهذا الجواب مبني على ان الظ
المتبادر من الفساد على تقدير ان يكون بمعنى عدم التكوين عدم التكوين بالفعل فرد
فحصل الملازمة المنع الظ بان يقال لا نم تلك الملازمة لان تعدد الآلهة لا يستلزم
الامكان التمانع وامكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع اى عدم كون
احدهما صانعا كما صرح به هذا القائل حيث قال لو فرض صانعان لامكن بينهما
تمانع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا ولا شك في ان عدم كون احدهما صانعا لا
يستلزم انتفاء المصنوع لجواز ان يوجد بالآخر الصانع فالشق الاول اى لا ينفي الملازمة
على المتبادر الظ ومنعها بمعنى قوله اى الشق على انه يرد منع الملازمة ان اريد
عدم التكوين بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان وهو انه يمكن ان المجيب
عن ذلك الاستدلال بان لا يبتني الفساد على الظ المتبادر وهو عدم التكوين با
الفعل

المذكورة في الدليل هو انه لو كان
معهما آلهة الا الله لفسدتا بان وجدتا
بالفعل فرد على الملازمة هـ

بل يفصل بان نقول اما ان يراد بالفساد عدم التكوين بالفعل حتى يكون محصول
الاستدلال هكذا لو كان فيهما آلهة الا الله لما وجدتا بالفعل لكنهما موجودان بالفعل
فلم يكن فيهما آلهة الا الله واما ان يراد بالفساد امكان عدم التكوين حتى يكون محصول
الاستدلال هكذا لو كان فيهما آلهة الا الله لامكن ان لا يوجد الكن امكان عدم التكوين
وجودهما باطل فلم يكن فيهما آلهة الا الله فح يمنع الملازمة على تقدير ان يكون المراد
بالفساد عدم التكوين بالفعل ويمنع انتفاء اللازم الذي هو امكان عدم وجودهما
وبطلان ذلك اللازم على تقدير ان يكون المراد بالفساد معنى آخر اي امكان عدم التكوين
ولم يمنع الملازمة على هذا التقدير لان صدقها بديهي مكابرة فلذلك قلنا ان الجواب
الاول مبني على حمل الفساد على الظاهر المتبادر دون المطلق ثم قال الشارح العلامة
سعد الملة والدين التفتازاني في شرح المقاصد ان اريد بالفساد المذكور في
الاية عدم التكوين فتقرير البرهان ح وتقريره هو ان يقال لو تعدد في السماء
والارض الاله لامكن وقوع التمانع في تكوينهما اي تعلق ارادة كل واحد من الالهين
ايجادهما وتكوينهما على تقدير التمانع محال فالتعدد يستلزم احد الامرين اما عدم
التعدد وهو مح لانه خلاف المفروض الذي هو التعدد واما عدم تكوينهما واليه اشار
الشارح بقوله لم يتكون السماء والارض وذلك ايضا باطل بالمشاهدة فانا نشاهد
وجودهما فالتعدد المستلزم لامرين محالين واي قلنا ان تكونهما على تقدير التمانع
محال لانه اي تكونهما على التقدير المذكور اما بمجموع القدرتين او لكل منهما على
الاستقلال او باحدهما دون الآخر والكل باطل اما الاول فلان من شان
الاله كمال القدرة المنافي للايجاد مع الغير واما بطلان الثاني فلامتناع توارد
العلتين المستقلتين

(في الهامش: الا لم يمنع مكابرة)

على معلول واحد بمعنى استقلال كل واحد منهما بايجاده واما بطلان الثالث فلانه
ترجيح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية ذات الاله وللمقدورية امكان الممكن
فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين على السوية من غير رجحان ولكلام الشارح
احتمال آخر وهو ان يقال لو تعدد الاله لكان تكون السماء والارض اما بمجموع
القدرتين او لكل واحد منهما او باحدهما والكل بط فبطل التعدد من غير ان
التمانع بين الالهين ويرد عليه اي على الشارح ان الترديد الواقع منه في الدليل
وهو مضمون قوله لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او لكل منهما او باحدهما
اما على تقدير التمانع الفرضي كما ذكرناه في الاحتمال الاول فح يرد منع الملازمة
التي يجب على المستدل دعواها وهي لو تعدد الاله لكان تكونهما ووجودهما
على تقدير التمانع مطلق فان المستدل لو لم يدع ذلك لم يلزم شيء من المحالات
المذكورة واي قلنا انه يرد منع الملازمة لان وجودهما وتكونهما على تقدير تعدد
الالهة يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا لاحتمال ان يكون بينهما تمانع وتكونهما
بقدرة واحدة منهما واستلزام تكون وقوع ذلك التقدير عادة لا يجعل الملازمة
قطعية قطعي والمفروض انه كذلك يرد عليه ان الشارح العلامة لم يدع ان الملازمة
قطعية حتى يتوجه عليه ما اورده المحشي واما ان يكون الترديد الذي وقع
في الدليل على الاطلاق من غير تقدير التمانع الفرضي كما ذكره في الاحتمال الثاني فح
نسلم الملازمة لكن يمنع بطلان الثاني بجميع اجزائه اذ يمكن اختيار الشق الاول
من الترديد ولا فساد وفيه قوله لان من شان الاله كمال القدرة قلنا كمال القدرة
في نفسها وفي حد ذاتها لا ينافي تعلقها بايجاد امر بحسب تعلق الارادة بايجاد ذلك
الامر

على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل فى ذلك الايجاد كما فى افعال العباد عند الاستاذ
ابى اسحاق الاسفراينى فانه ذهب الى ان افعال العباد تحصل بمجموع القدرتين قدرة الله تعالى
وقدرة العبد ويكون قدرة الله تعم متعلقة بايجاد افعال العباد وكلها بحسب تعلق ارادته
به للقدرة مدخلا فيه ولا ينافى ذلك كمال قدرته تعالى وكذا لا يمكن اختيار الشق الثالث من الترديد
ولا فساد فيه ايضا قوله فلانه ترجيح بلا مرجح اقول هذا انما يتم اذا اراد كل واحد منهما
ايجادهما بقدرته وليس بحسب ذلك بل يجوز يكونهما بوجه اخر بان يريد احدهما اى
الواجبين الوجود اى وجود الارض والسماء بقدرة الواجب الاخر او يفوض
احد الواجبين الالهين بارادته تكوين الامور وايجادها كلها الى الاله الاخر
اى يريد احد الواجبين الالهين ان يوجد الاله الاخر جميع المكونات بقدرته وارادته
ولا استحالة فيه بحسب النظر الجليل وان كان النظر الدقيق يعده محالا كما لا يخفى على من له
فطرة سليمة يرد عليه ان غاية ما لزم من ذلك ان لا يكون متعددا ومات الدليل قطعية وليس
ذلك بمحذور لان الشيخ العلامة لم يدع ذلك الاحكام والتحقيق الذى لا محيد عنه فى
هذا المقام هو انه لو حمل مضمون البرهان من الاية الكريمة على دليل نفى تعدد
الصانع مطلقا سواء كان مؤثرا فى السماء والارض فالظاهر انها لا تفيد القطع
واليقين على نفى تعدد الصانع مطلقا لكون مقدماته ظنية قابلة للمنع بل هى حجة اقناعية
تفيد الظن والاعتقاد الراجح على المطلوب يرد عليه ان الاية محمولة على نفى تعدد الواجب
بالذات مطلقا سواء كان موجبا او مختارا وسواء كان صانعا مؤثرا او غير مؤثر
والملازمة قطعية كما سيذكر فى ذيل تلك الحاشية لكن الظاهر المتبادر من الاية
انها مسوقة للدلالة على نفى تعدد الصانع المؤثر فى السماء والارض حيث قال

الله

الله تعالى منها الخ فى قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا اذ لا شك ان ليس المراد بان يكون
فيهما التمكن فيهما لاستحالته على الله تعالى فالمراد انه لو كان المؤثر فيهما الهة غير الله تعالى لفسدتا
فالحق ح ان الملازمة قطعية اذ تأثير المتعدد فيهما ان يكون على سبيل التوارد بان يكون
كل واحد من المتعددين علة مستقلة لهما او على سبيل الاجتماع او التوزيع والاول باطل
بالبداهة ولما ثبت من امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص فثبت
ان تأثيرهما فيهما اما على سبيل الاجتماع بان يكون مجموعهما من حيث هو مجموع علة تامة
لها مؤثرا فيهما او على سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون المؤثر فى بعض من الارض
والسماء اله وفى بعض اخر منها اله اخر فنقول اما انعدام الكل من الارض والسماء
ان كان التأثير على سبيل الاجتماع او انعدام البعض من السماء والارض ان كان
التأثير على سبيل التوزيع وذلك لان الانعدام ليس الا عند عدم كون احدهما اى احد الالهين
صانعا مؤثرا لانه جزء علة تامة للكل على التقدير الاول او علة تامة للبعض على الثانى
فيفسد العالم اى لا يوجد هذا المحسوس عند عدم كون احدهما صانعا كما ان كان
المؤثر المجموع او بعضا ان كان كل واحد علة لبعض ما يرد عليه انه غاية ما لزم من
الدليل المذكور ان التعدد يوجب ان يكون التأثير على الاجتماع او التوزيع
وان يكون احد الالهين صانعا يوجب فساد العالم وانتفاء هذا المحسوس فلم يلزم
ان التعدد يوجب الفساد فى العالم وانما يلزم ذلك لو ثبت ان التعدد يوجب عدم
كون احدهما صانعا او ثبت ان التأثير على سبيل الاجتماع او التوزيع يوجب عدم
كون احدهما صانعا ولم يثبت بعد فلا يفيد الدليل المذكور شيئا من مراتب العلم فضلا
عن ان يفيد القطع واليقين فان قيل لا يحتاج فى اثبات المدعى الى اثبات امرين

مذكورين ادهم يترتون ذلك لان محصول الاستدلال وملخصه هكذا لو كان فيهما آلهة
غير الله لفسدتا بانتفاء احدهما زاهسا او لعدم كونا احدهما حاصلا لكن التالي باطل فالمقدم
مثله اما بيان الملازمة فظاهر من ان التأثير اما على سبيل الاجتماع او التوزيع والكل باطل اما
بطلان التالي فلانا نعلم بالضرورة انتفاء تعدد الصانع الواجب لا يوجب فساد العالم وانتفائه
قلنا لو سلمنا الملازمة لنا ان لا نسلم بطلان التالي ودعوى الضرورة في هذا المقام لا يشفي
عليلا ولا يشفي غليلا ويمكن ان يوجه الملازمة التي هي منطوق الآية الكريمة بحيث يكون
قطعية ويفيد نفي تعدد الصانع على الاطلاق سواء كان على وجه الصنع والتأثير او لا وهو
اي التوجيه المذكور هو ان ان تعالى معنى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا هو انه
لو تعدد الاله الواجب الوجود لذاته لم يمكن العالم الذي هو عبارة عن السماء والارض
وما فيهما وما بينهما ممكنا في نفسه فضلا عن ان يخرج من العدم الى الوجود فيكون حادثا والتالي
باطل اي عدم امكان العالم بط بالبديهة فالمقدم اي تعدد الواجب مثله واشار الى
بيان الملازمة وهي استلزام التعدد وعدم امكان العالم بقوله والا اي وان لم يكن التعدد
مستلزما لنفي الامكان بل امكن العالم مع تعدد الالهين لامكن التمانع في العالم والتمانع
مستلزم للعجز في القادر المختار او اجتماع الضدين او ارتفاعهما بطريق منع الخلو والكل
محال والمستلزم للمحال محال فالتمانع محال فالتعدد المستلزم لامكان المحال محال فثبت التوحيد
على تقدير فرض التعدد لخلاف ما يكون العالم ممكنا وما هو بصدد اثباته وانا قلنا ان التعدد
لو لم يكن مستلزما لعدم امكان العالم لامكن التمانع فيه لان امكان التمانع لازم لمجموع
الامرين من التعدد اي تعدد الاله وامكان وجود شيء من الاشياء وعدمه فاذا
فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شيء من الاشياء حتى لا يمكن التمانع المستلزم لامكانه

محال ح

المحال

المحال محال والا اي وان لم يمكن شيء من الاشياء مع فرض التعدد لامكن التمانع لان
امكان التمانع لازم لامكان شيء او فرض تعدد الآلهة كما مر بيد علمه انا لا نم ان التعدد
المستلزم لامكان المح مح وانما يلزم استحالة التعدد او استلزام المحال نفسه وليس
مستلزمه بل يستلزم امكانه والمح هو المستلزم للمح دون المستلزم لامكان المح ولو
سلم فنقول ان المح على قسمين احدهما الممتنع بالذات النقيض للممكن بالذات والثاني
الممتنع بالغير الذي هو قسم من الممكن والمح انما هو المستلزم لامكان المح بالمعنى
الاول اي الممتنع بالذات دون المستلزم لامكان المح بالمعنى الثاني اي الممتنع
بالغير فان المستلزم لامكان التمانع بالغير لا يصير محالا والتمانع المذكور لو امتنع
لكان ممتنعا بالغير لا الممتنع بالذات فالمستلزم لامكانه لا يصير محالا فلا نفيد الدليل
المذكور على هذا الوجه الذي قرره المحشي الشارح المط فضلا عن ان يكون الملازمة
قطعية مفيدة لنفي تعدد الواجب على الاطلاق الا ترى ان اقتضاء ذاته تعالى صفاته
الازلية بالايجاب يستلزم امكان عدمها المستلزم للمحال الذي هو عدم الواجب
مع ان اقتضاء المذكور ليس بمحال كما ذهب اليه اهل الحق اقول الحق الحقيق بالتحقيق
هو ان الآية الكريمة اشارة الى البرهان على نفي تعدد الواجب الوجود لذاته سواء
كان موجبا او مختارا وسواء كان مؤثرا او غير مؤثر فالملازمة قطعية والمراد بالفساد
الانتفاء بالفعل ومحصول الملازمة المستفادة من الآية هو انه لو تعدد الواجب
الوجود لذاته لا ينتفي الارض والسماء وساير الممكنات لكن الانتفاء بط فالمقدم
الذي هو التعدد كذلك بيان الملازمة ان التعدد والكثرة توجب الامكان والامكان
توجب انتفاء تعدد الواجب وانتفاء الواجب توجب انتفاء الممكنات اما ان

والكثرة توجب الامكان فلان الكثرة اما باعتبار الحمل او باعتبار التجذية والانقسام
والكل مح على الواجب الوجود بالذات لما سيأتي في رسالتنا المسماة بالتوحيدية فمن
اراد الاطلاع فليرجع اليه واما ان الامكان يوجب انتفاء الوجوب الذاتي فظ لا يحتاج
الى البيان واما ان انتفاء الواجب يوجب انتفاء الممكنات بأسرها فلما ثبت ان الممكن ما لم
ينته الى الواجب لم يوجد هذا مجمل ما قصدناه في هذا المقام فان كنت زكيا كفاك هذا
والا فبليد لا يغنيه التطويل ولو تليت عليه التورية والانجيل **هو الاول** ومنع انتفاء
اللازم ان اريد بالامكان لو اريد باللازم في القياس قياس المستفاد من الآية عدم
التكوين اي تكونهما بالامكان مع وجود العلة التامة لهما حتى يحصل الاستدلال
هكذا لو تعدد الآلهة فيهما لامكن عدم تكونهما مع وجود العلة التامة لهما واللازم اي امكان
عدم تكونهما مع وجود العلة التامة باطل لان تكونهما مع وجود العلة التامة واجب بالضرورة
لتم الاستدلال ولم يتوجه عليه شيء من المنعين اي منع الملازمة ومنع بطلان اللازم
وحصل الامر المراد من غير قصور وايراد لكنه اي لكن ارادة عدم التكوين بالامكان
مع وجود العلة التامة من المذكور في القياس المذكور بعيد جدا لانه تقدير بلا امارة
وتجويز بلا قرينة يرد عليه انه اي الدليل المذكور مع ذلك التجويز ايضا لم يسلم عن منع
انتفاء اللازم اذ للقائل ان يقول لا نم ان عدم تكونهما بالامكان مع وجود العلة مح
قوله لان تكونهما مع وجود العلة واجب بالضرورة قلنا مسلم لكن لا ينافي امكان
عدم التكون بحسب الذات لان وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة وجوب بالغير
وامكان عدمه مع وجود علته امكان بالذات والامكان الذاتي لا ينافي الوجوب بالغير
الا ترى ان وجود صفات الواجب مع وجود علتها التامة التي هي ذات الله تعالى

واجب

واجب بالضرورة بالنسبة الى تلك العلة مع ان عدمها مع وجود علتها التامة ممكن بالا
مكان الذاتي يعني ان وجودها ليس بضروري بالنسبة الى ذواتها فعلم ان الضروري بحسب
الغير لا ينافي سلب الضرورة بحسب الذات **هو الاول** فلا يفيد الا الدلالة على ان
انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد فلا تكون الآية اشارة الى البرهان
على توحيد الواجب ونفي الشركة عنه تعالى وكيف فانها انما يصير برهانا عليه اذا دل على
ان انتفاء التعدد بسبب انتفاء الفساد وليس كذلك بل مدلولها كما هو مقتضى لفظ
لو ليس الا انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد فيه فعلى هذا التقدير
يلزم ان يكون كلا الانتفائين الماضيين اي انتفاء التعدد والفساد امرين متحققين
فيه لكن تعلق الثاني اي انتفاء الفساد بالاول اي بانتفاء التعدد بحسب الزمان الماضي
والحاصل ان المقصد في هذا المقام اي في اثبات التوحيد بيان ان تحقق الانتفاء
الاول اي انتفاء التعدد بحسب جميع الازمنة والاوقات ماضيا كان او مستقبلا
او حالا معلل بدليل تحقق الانتفاء الثاني اي انتفاء الفساد ويعني ان المقصد في هذا المقام
بيان انتفاء التعدد معلل بانتفاء الفساد واين هذا من ذلك **هو الاول** وقد يستعمل
للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين الزمان والمراد
ههنا هو هذا المعنى فيتم البرهان ولو سلم الدلالة على تعيين الزمان الماضي لتم الاستدلال
وحصل المقصد ايضا كما يكون حاصلا مع عدم دلالته تعيين الزمان وذلك لان مضمون
الآية يصير هكذا لو تعدد الواجب فيهما في الزمان الماضي لفسدتا فيه لكنهما لم تفسدا
فيه فلم يتعدد فيه فيستفاد من الآية نفي التعدد في الزمان الماضي واذا لم يتعدد الواجب
في الزمان الماضي لم يمكن تعدده في زمان الحال والاستقبال والانحصار حادثا حيث لم توجد
في الماضي

فوجد فى المستقبل هو الحادث لا يجوز ان يكون الآن لما تقرر من ان الاله تعالى واجب الوجود بالذات

هو الاول وقع فى كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير

المفهومين فعلى هذا الظاهر عدم استقامة قول الشارح العلامة فى شرحه للمقاصد حيث قال

والقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم من خواص الالوهية واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فلا يساوى مفهوم

الالوهية ووجوب الوجود للقطع بتغاير مفهومى وجوب الوجود وعدم المسبوقية بالغير

قال المحشى اعتراض الشارح العلامة لا يرد على ذلك البعض لانه من قدماء المتكلمين وهم يريدون

بالترادف التساوى فى المفهوم فمعنى قوله ان الواجب والقديم مترادفان انهما متساويان

فى المفهوم بمعنى انه كلما صدق عليه مفهوم الواجب صدق عليه مفهوم القديم وكلما صدق عليه مفهوم

القديم صدق عليه مفهوم الواجب فاستقام كلام ذلك البعض من غير شائبة نقصان يرد على

المحشى ان صح هذا النقل منهم يوهن القول بعدم الترادف بين اللفظين الموضوعين

لمعنى واحد بعينه كالليث والاسد لان الترادف بمعنى التساوى لا يحقق الا بين مفهومين

متغايرين ولو فى الذهن ولا شك انه لا تغاير بين مفهومى اللفظين الموضوعين لمعنى

واحد بعينه مع انهم قايلون بالترادف بينهما كما يشهد به تتبع كلامهم فالصواب ان يقال

انهم يريدون بالترادف المساواة التى هى اعم من الاتحاد فى المفهوم والتساوى بين

المفهومين فالمراد فان عندهم يشمل المفهومين المتساويين واللفظين الموضوعين

لمعنى واحد فلا اشكال فى كلام من قال ان الواجب والقديم مترادفان فعلم مما ذكرناه ان

ما قال فى التبصرة الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس

ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة لا يفيد ما ادعاه المحشى من الترادف عندهم بمعنى

التساوى لجواز ان يكون الترادف عندهم كما ذكرناه ولا يدفع ما ادعيناه كما لا يخفى

علم انه له طبع وقاد وذهن نقاد هو الاول تصريح بان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى

وصفاته يرد على كلامهم هذا اذا كان محمولا على ما هو المتبادر من لفظه انه لا شئ من الصفة بواجب

الوجود لذاته لان كل صفة محتاجة الى موصوفها ولا شئ من المحتاج بواجب الوجود لذاته

فكيف يكون صفاته تعالى واجبة لذاتها واما اذا كان محمولا على ما يجئ من تأويله فلا اشكال

والتأويل الآتى هو ان المراد بقولهم صفات الله تعالى واجبة لذاته انها واجبة لذات الله تعالى لا انها واجبة

لذاتها اى ذات الصفات هو الاول اذ لا نعنى بالحدث الا ما يتعلق وجوده بما كان

شئ آخر هذا الكلام من متاخرى المتكلمين يدل على ان وجود الصفة القديمة

كصفات البارى تعالى لا يتعلق بايجاد شئ من الاسباب ومعرفة صفات القديم بهذا الحسب

لا يكون الا جهالة بينة وان قالوا اى متاخروا المتكلمين ان القديم الماخوذ فى كلامنا

فى تقرير الدعوى هو القديم بالذات والصفة ليست كذلك اى قديم بالذات ودليلنا

انما يقوم على وجوب القديم بالذات دون المطلق لم يصح حكمهم بوجوب الصفات القديمة

لانه لا يقوم عليه البرهان بل البرهان قائم على نفى وجوبها يرد على المحشى ان قولهم ان صفات

الواجب تعالى واجبة لذاتها مأول كما يجئ فلا اشكال ولا يوجب الجهل ايضا هو الاول

بان كل صفة فهى باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وراء ما قيل من انه لو جاز ان يكون

بقاء الشئ عينه لجاز ذلك فى الاعراض ايضا بان يكون باقية ببقاء هو نفس تلك

الاعراض فلا يصح قولهم انها متجددة بتجدد الامثال غير باقية والا لكان البقاء صفة

زايدة على ذات الباقى فيلزم قيام المعنى بالمعنى فلا يرد اى القول المذكور على التأويل

بالبقاء صفة الازلية القديمة دون الى دونه لان الى دث فى الزمان للحدوث تحقق موجود

ولم يكن فيه بقاء الان البقاء انما تحقق فى الزمان الثانى للوجود لان البقاء اما الوجود

فى الزمان الثانى

صف

او استمرار الوجود وعلى التقدير بن لم يتحقق البقاء في الزمان الاول مع ان الكون
به متحقق فيه فيثبت الانفكاك المنافي للعينية فعلم من ذلك ان بقاء ما اي بقاء الاعراض
الثابت بالبرهان حدوثها لا يجوز ان يكون نفس تلك الاعراض بل يجب ان يكون غيرها لجواز
انفكاكه اي البقاء عنها حال الحدوث فانها فيه متحققة بدون البقاء لان البقاء انما تحقق
في الزمان الثاني يرد عليه انه لو تم هذا لصح اطلاق البقاء على صفة الواجب تعالى بان
يقال العلم بقاء والقدرة بقاء الى غير ذلك وذلك باطل بالضرورة على انا نقول لو وجب
ذلك اشتراكها في البقاء الذي هو عين كل واحد منهما وذلك يوجب اتحادها في
تمام الماهية ونفس الحقيقة وهو ايضا باطل بالضرورة خصوصا عندهم فان اجيب عن
هذا الاعتراض بانه ليس المراد بالنفسية كون احدهما عين صفة الاخر بل يعني
اتحادهما في الخارج وان كانا متغايرين في الذهن كالضاحك بالنسبة الى الانسان
فان الضاحك متحد معه في الخارج مع انه ليس نفس حقيقته قلنا نفسية البقاء
بهذا المعنى مع انه ينفك عنه فيجوز ان يكون البقاء عين الاعراض الحادثة بالفعل
يعني الاتحاد [illegible] وينفك عنها حال الحدوث وايضا يرد على اصل الدليل
وهو قوله لانفكاكه عنها حال الحدوث ان هذا انما يتم في الاعراض الحادثة واما
الاعراض القديمة كحركات الافلاك واشكالها ومقاديرها فلا يتم فيها قال المحشي
لكن يرد على القول بانه تعالى البقاء نفس الصفة ان البقاء مضاف الى صفة هو عينها
وان الصفة الباقية مضافة اليها فيقال بقاء العلم بقاء القدرة الى غير ذلك من الا
ضافة فكيف يكون المضاف نفس المضاف اليه يرد عليه ان الاضافة لا تستدعي الا
التغاير الذاتي والتغاير الاعتباري متحقق بين الشيء ونفسه الا ترى ان

لا يوجب امتناع الانفكاك
فلا ينافي بقاء الحوادث الا
ترى ان الكاتب بالفعل على
الانسان بهذا المعنى ۴

ع

الحيوة

ان الحيوان الناطق نفس حقيقة الانسان مع ان المغايرة بينهما متحقق بين الشيء ونفسه
لا شبهة فيه فان اجيب عن الاعتراض الذي اورده المحشي على القول بنفس البقاء بانهم ارادوا
بكونه اي بكون البقاء نفس الصفة عدم الزيادة عليها بحسب الوجود الخارجي وان كانا
متغايرين في الوجود الذهني على ما سيجيء في الشرح في بحث التكوين من ان من قال التكوين
عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس هنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي
يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول
وليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم
المكون لئلا يلزم المحالات قلنا لا يجوز ان تكون الاعراض الحادثة باقية بقاء نفسها بهذا
المعنى النفسية بهذا المعنى لا يوجب امتناع الانفكاك حتى ينافي الانفكاك حال الحدوث
فلم لا يجوزوا اي هو كان لتحقق النفسية بهذا المعنى في الاعراض كما جوزوا في الصفات
حتى لا يلزم تجددها اي تجدد الاعراض هو الاول لان بداهة العقل جازمة بان محدث العالم
على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة
بدون هذه الصفات يعني ان تصور الواجب الوجود لذاته ثم بعنوان انه محدث للعالم الذي
هو عبارة عن جميع ما سواه اي ما سوى الله تعالى من الموجودات بعنوان انه محدث على
النمط البديع والنظام المحكم المشاهد من ترتب الافلاك والاسطقسات وتركيبها على
انحاء مختلفة ووجوه شتى يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات التي هي الحيوة والقدرة والعلم وادراك
المسموعات وادراك المبصرات والارادة بديهيا ومحصوله ان الحكم بان محدث العالم على الوجه
المخصوص متصف بالصفات المذكورة بديهي والبداهة نشات من ذلك العنوان حتى لو
جعلنا المحكوم عليه الذي في القضية المذكورة الواجب الوجود لذاته او مبدأ الممكنات

للصانع الى نظريا فلا يرد عليه ما يقال ان حكم هذا الوسط بداهة وصحته انما يدل على اتصاف
المحدث للعالم الذى على النمط والنظم المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش
المستحسنة بالصفات المذكورة دون اتصاف الواجب الذى ينتهى اليه سلسلة الممكنات
بتلك الصفات نعم لو ثبت ان المحدث المذكور هو الواجب الذى ينتهى اليه سلسلة الممكنات
لحصل المقصود والاظهر انه لم يثبت بعد لانه يحتمل ان يكون فى الوجود امر سوى الواجب
بالذات فلا بد فى خلق العالم الجسمانى الذى نشاهد فيه الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة
والنمط البديع والنظام المحكم ويكون فاعلا مختارا مريدا حيا مدركا للمبصرات
والمسموعات وغيرها صادرا عن الواجب بالذات بالايجاب محدثا لهذا العالم المحسوس المشاهد
احداثا بالذات اذ الواجب الوجود بالذات يحدثه اى العالم المحسوس بواسطة هذا
الوسط المختار الصادر عنه بالايجاب ولا خفاء فى ان الاجابة اى الاجادة لا تدل على
اختيار ولا قصد سابق فلا يدل على اتصاف الواجب بالذات بالعلم ولا على اتصافه تعالى
بغيره اى بغير العلم من الصفات المذكورة فلا يتم التقريب وانما قلنا ان الاعتراض المذكور
لا يرد لان ذلك الوسط المذكور فى الاعتراض من جملة العالم الذى هو عبارة
عن ما سواه تعالى بالضرورة الثابت بالبرهان انه حادث بالزمان بجميع اجزائه فيكون
ذلك الوسط ايضا حادثا بالزمان فلا يصح ان يصدر عن القديم بالايجاب لان
اثر الموجب القديم ليس الا قديما والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة كما لا يرد عليه
انا لا نم ان اثر الموجب القديم ليس الا قديما وقوله والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة
قلنا مم وقد استوفينا الكلام فيه فيما سبق فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع واليه
لا يخفى عليك انه اى القول بان الوسط المذكور من جملة العالم الثابت بالبرهان انه حادث

بالزمان

بالزمان بجميع اجزائه انما يتم اذا لم يعتمد على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات بل
بينوا ان جميع ما سوى الله تعالى من الماديات والمجردات من الاجسام والاعراض والجواهر والنفوس
والعقول المجردات كلها حادثة بالزمان وقد عرفت انهم اقتصروا على بيان حدوث
العالم بجميع اجزائه المعلومة عندهم ووجود المجردات فضلا عن وجود عقول العشرة
غير ثابت عندهم ولو سلم ان غرضهم يتعلق ببيان حدوث الكل فلا نم دلالة دلائلهم
على مدلولاتها وقد عرفت فسادها فيما سبق وقد استوفينا الكلام فيه رسالتنا المسماة
بالقادرية فمن اراد الاطلاع فليرجع اليها ثم نقول ان اعتبار النمط البديع والنظام
المحكم فى عنوان القضية المذكورة انما يكون لاجل ان له مدخلا فى بداهة الحكم المتعلق
بتلك القضية والا لم يحتج الى اعتباره لاثبات اتصافه تعالى بالصفات المذكورة
اذ لم يتم ذلك الاثبات بدون ذلك الاعتبار فانه يمكن ان يستدل لحدوث العالم على
اتصافه تعالى بالقدرة والاختيار بان يقال انه تعالى صانع قديم له صنع حادث وصدور
الحادث عن القديم انما يتصور بطريق القدرة والاختيار دون الايجاب والا يلزم
تخلف المعلول عن العلة التامة حيث وجدت فى الازل العلة دون المعلول يرد عليه
ان هذا لا يتم الا بعد اثبات ان شيئا من الحوادث مستند الى البارى تعالى بلا واسطة
وذلك لانه تبين انه قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه او بعض اجزائه
ان يكون موجبا بالذات او يكون فى سلسلة معلولاته قديم مختار يستند اليه الحوادث
او حركة سرمدية يكون اجزاؤها الموضعة شروطا ومعدات فى حدوث الحوادث ولم يبين
شئ منهما بعد والدليل المذكور لا ما سبقهما مدخول وقد استوفينا الكلام فيه فى القادرية
واذا ثبت اتصافه تعالى بالقدرة والاختيار ثبت اتصافه تعالى بالعلم والحيوة لان كل
قادر

مختار وعالم لان ايجاد الشيء بالقصد والاختيار فرع تصوره وثبت بذلك اتصافه
تع بالسمع اي ادراك المسموعات والبصر اي ادراك المبصرات لان الله تع لو وصف ما
بالقصد والاختيار فلا بد من تصوره بالالة بهذا الوجه لدل على اتصافه تع بالشم والذوق
واللمس وغير ذلك من الحواس الباطنة تعالى عن ذلك علوا كبيرا الا ان نقول غاية ما لزم من ذلك
اتصافه تع بادراك المسموعات والمذوقات والملموسات وغير ذلك لكنه وانما المنكر صحة اطلاق
لفظ الشام والذائق واللامس وغير ذلك على الله تع وليس بلازم مما ذكرناه وعدم صحة
اطلاق لفظ الشام والذائق واللامس بمعنى مدرك المسموعات والمذوقات والملموسات ليس من جهة
ان ذلك الاطلاق مستلزم للفساد عقلا بل من جهة عدم ورود الشرع بذلك وكل عالم حي او لا
بالجودة الاصغر لو صح العلم فظ كلام الشارح مشعر بان تصور الواجب بالعنوان المذكور الحكم
الحكم بثبوت السمع والبصر بديهيا حيث اطلق الصفات قوله لا يكون بدونه بهذه الصفات
بحيث تع السمع والبصر ايضا لكن في دلالة الايجاد على وجه الاتقان عليهما اي على اتصافه
تع بالسمع والبصر تامل وقد عرفت وجه الدلالة فتامل لا يقال الوجه المذكور مبني على نفي المغايرة
بين السمع والبصر وبين العلم بالمسموعات والمبصرات وهو مذهب غير الاشاعرة كما سيجيء فعلى
مذهب الاشاعرة القائلين بالمغايرة لا يتم وجه الدلالة لانا نقول المغايرة وان كان مشهورا
بين الاشاعرة لكنه ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن الاشعري كما سيجيء ان شاء الله تع
هو الاول هذا مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وكذلك مبني على ان هذا الامر
الزائد الذي هو البقاء امر موجود في حد نفسه وذاته بل على ان يكون موجودا في الخارج
حتى يكون عرضا عندنا فان الاعراض عندهم من الموجودات الخارجية وهو اي كون البقاء
زائدا على الوجود الخارجي ممنوع ايضا كما ان كونه زائدا ممنوع هو الاول كما في الاوصاف الباقية

يعني الشه العلامة كما في اوصاف الباري تع ان تفسير القيام بالتبعية في التحيز مطرد في قيام
اوصافه تع بذاته الى التفسير غير شامل لقيام صفات الواجب فلا يكون جامعا لجميع افراد القيام
فيكون فاسدا لان من شرايط التعريف ان يساوي المعرف ويرد على كلام المحشي انه لو لم يطرد
لا يكون في موضعه لان الاطراد التلازم في الثبوت اي متى وجد التعريف وجد المعرف وعدم
شمول التعريف لجميع افراد المعرف لا يخل بالاطراد والمانعية بل انما يخل بالانعكاس اي الجامعية
والصواب ان يقال غير منعكس وتفسير الاطراد بالشمول كما جعلناه ارتكاب تجوز ومثل ذلك
ذلك بعيد جدا وقد يدفع النقض المذكور بان التفسير المذكور انما هو لقيام الوصف
القيام الشامل لقيام صفات الواجب بذات الله تع وايضا لا شك
ليست اعراضا عند مفسري القيام به ولذا حكموا ببقائها اي اوصافه تع بعدم
الا اعراضا فخرج قيام اوصافه تع عن تعريف قيام الوصف لا يخل بانعكاسه كما لا يخفى هو الاول
وانتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك في
الاعراض هذا الكلام من الشارح رد اجمالي لحجة المتكلمين على امتناع بقاء الاعراض ودليلهم
عليه وحاصله اي حاصل ذلك الرد هو ان ما ذكروه اي المتكلمون من الاستدلال على امتناع
بقاء الاعراض استدلال في مقابلة الضروري لان ضرورة العقل شاهدة ببقاء الاعراض
فاستدلالهم على نفيه مصادم للبديهي والمصادم للبديهي مردود وساقط عن درجة
الاعتبار والمحشي رد عليه على ان الحكم ببقاء الاعراض ضروري بان اصحابنا جعلوا الحكم
ببقاء الاجسام ضروريا فانهم قالوا ان الاجسام باقية والحكم بذلك ضروري وعدم
بقائها اي عدم بقاء الاجسام ليس بابعد عند العاقل من عدم بقاء الاعراض فان
ذينك العدمين متساويان في المعرفة والجهالة اي ليس احدهما اصلح من الاخر واظهر عند
العقل

ويلزم من عدم تساوي العدمين في الجلاء والخفاء ولا نزاع في ان الحكم ببقاء الاعراض
ضروري عند العقل لا تحتاج في الجزم ببقائها بعد تصور اطراف الى شيء اصلا فيجب ان يكون
الحكم ببقاء الجواهر ضروريا عند العقل ايضا ولا يكون هو في ذلك الحكم بعد تصور اطرافه محتاجا الى
امر اصلا هو الاول وان ارادوا به الماهية الممكنة فيلزم ان يكون الجوهر ممكنا والالم يصدق عليه
انه ماهية ممكنة اذا وجدت في الاعيان كان لا في موضوع وايضا يلزم ان يزيد وجوده
[illegible] لان كل ما يكون له ماهية كلية يكون الوجود عليه زايدا لما تقرر في موضعه ووجود الواجب
[illegible] ذاته تعالى عندهم فلا يكون الواجب بالذات جوهرا عند الحكماء ايضا هو الاول
[illegible] للقطع بتغاير المعاني والمفهومات الخ وضعت الالفاظ المذكورة بازائها
فان لفظ الله تعالى موضوع للذات المتشخص الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد ولفظ
الواجب موضوع بازاء ما لا يحتاج في وجوده الى الغير ولفظ القديم موضوع بازاء ما لا يكون
مسبوقا بالعدم او بالغير بكم منهما وايضا لانم ان الاذن الشرعي باطلاق الشيء على الله تعالى
اذن باطلاق مرادفه ولازمه بل اطلاق كل لفظ عليه تعالى محتاج الى الاذن الشرعي
بخصوصه والمرادفة والمساواة واللزوم وغير ذلك غير معتد في صحة الاطلاق وكيف لا
يكون الامر كذلك وقد يكون اي الترادف للشيء ولازمه موهمين للنقص والنقصان
في ولا شك في عدم صحة اطلاقه اي اطلاق الموهم للنقص على الله تعالى كاطلاق
لفظ الجسم والعرض والجوهر عليه تعالى وصفة تعالى بذاته والموجود ارية انهما لكونهما
موهمين للتركيب والتحيز الذي هما نقص في حقه تعالى وان جاز اطلاق مرادفهما اي
القايم بذاته والموجود لا في موضوع وكذلك يجوز اطلاق مثل خالق كل شيء وبليه
خالق القردة والخنازير مع عدم جواز اطلاق ذلك اللازم عليه تعالى وكذلك يجوز

الجواد عليه تعالى بخلاف السخي وقيل لبيان ان الاذن الشرعي باطلاق الشيء على الله تعالى ليس
اذن بمرادفه اذا الطبيب لا يجوز ان يطلق على الله تعالى مع انه يرادفه الشافي الماذون
ليس [illegible] اطلاقه عليه تعالى وذلك البيان بشيء لانهما اي لفظا الطبيب والشافي ليسا مرادفين فان
المعنى الذي وضع لفظ الطبيب بازائه هو العالم بالطب والمعنى الذي وضع لفظ الشافي
بازائه هو معطي الشفاء واين هو من ذلك هو الاول وباعتبار انحلاله اليه متبعضا ومتجزيا
ظاهر هذا الكلام مشعر بانه لا فرق بين التبعض والتجزي لكن ليس كذلك فان التبعض
اعم من التجزي لانه يعتبر في التجزي كون ما اليه الانحلال عين ما منه التركيب كانحلال الجسم
البسيط الى الاجزاء التي لا تتجزى التي تركب الجسم منها وكانحلال الجسم المركب الى العناصر
التي تركب هو منها بخلاف التبعيض فانه لا يعتبر فيه كون ما اليه الانحلال عين ما منه التركيب
كانحلال مقدار معين من الماء مثلا الى مقدارين معينين بعض وليس بتجزي لان تركب الماء
المذكور ليس من الشيئين المذكورين هو الاول لان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو عن الماهية
والحقيقة نحو ما الكلمة اي اي اجناس الالفاظ هي وجوابه لفظ مفرد موضوع وما الاسم
اي اي اجناس الكلمات هو وجوابه الكلمة الدالة على معنى في نفسه غير مقترن باحد الازمنة
الثلثة وكذلك هو صرح به ابو يعقوب السكاكي في المفتاح في بحث الانشاء حيث [illegible]
بذلك وغيره اي غير السكاكي من العلماء المعاني وهذا المعنى هو الذي نفي عنه تعالى لاستلزام
المجانسة التي هي توجب التمايز عن المجانسات بفصل يقومه فيلزم التركيب تعالى لا اي
اي للفظ ما هو معان اخر اخص من المذكور مثل السؤال عن الحقيقة النوعية الذي هو
مصطلحات المنطقيين وانما قلنا ان هذا المعنى اخص من المعنى المذكور لان المراد من الجنس
كما استفاد من عبارة السكاكي التي نقلنا هو الجنس اللغوي الشامل للانواع الحقيقية
وغيرها

[illegible]

من الاجناس دون الجنس المنطقي او مباين المعنى المذكور مثل السؤال عن الوصف لقوله ما زيد وجوابه
الكريم وفي الحديث سبق المفردون قيل وما المفردون يا رسول الله فقال الذاكرون
الله كثيرا والذاكرات وهذا المعنى ايضا صرح به السكاكي ولا يتعلق غرضنا بذلك اي بنفي
هذين المعنيين عنه تعالى ولا باثباتهما اقول وجب تنزيه الله تعالى عن الماهية بالمعنى الاول
من هذين المعنيين لانه لو صح ان يكون له تعالى ماهية نوعية من حقيقة كلية وذلك مستحيل على الله تعالى
لكونه مستلزما للامكان المنافي للوجوب الذاتي كما تقرر في موضعه وقد بيناه ايضا في
الرسالة التوحيدية واما اتصافه تعالى بالماهية بالمعنى الثالث وان جاز عقلا لكن لما كان موهما
للنقص حيث يتبادر العقل منه الى المطلب الحقيقية النوعية او مطلب الجنس يجب الاحتراز عنه
كما لا يخفى لكن لا يرد على الاستدلال على نفي اتصافه تعالى بالماهية بالمعنى الاول ان يقال الجنس
المعتبر في الماهية بالمعنى الاول هو الجنس اللغوي العام للاجناس والانواع كما مر لا الجنس
المنطقي وان اللغوي اعم من المنطقي لانهم اي اهل اللغة يعدون البشر مثلا جنسا دون يصدق
عليه الجنس المنطقي لانه النوع السافل عند المنطقيين فاذا تقرر ان الجنس اللغوي شامل للا
نواع ايضا ولا ينحصر في الماهية ظهر ان اتصافه تعالى بالماهية بالمعنى الاول لا يوجب لجواز
ان يكون الفقط هو الحقيقة دون الامر المشترك الذاتي حتى يلزم التركيب قوله والبعد
عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء يعني ان البعد امتداد
وجنس له نوعان القائم بالجسم والقائم بنفسه وذلك انما يكون عند القائلين بوجود
الخلاء وهو مذهب الاشراقيين فانهم ذهبوا الى ان الخلاء بعد موجود مجرد عن المادة
مساو للتمكن يا ... فيه ابعاد الجسم بتمامه واما عند المعلم ارسطو الحكيم وعند اصحابه
اي ارسطو القائلين بان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر

لحور بحر

للتمكن بحر

من الجسم

من الجسم المحوي النافين بوجود خلاء مجرد عن المادة في الخارج فليس له اي للامتداد نوعان
بل هو النوع الاول اي القائم بالجسم فقط فهذا التعريف المذكور في الشرح بالحقيقة
تعريفان للنوعين للبعد الموجود ولم يعرف الشارح البعد الموهوم الذي هو لا شيء محض
على ما ذهب بعض الحكماء وتبعه المتكلمون من الاسلاميين لانه يعلم منه اي من تعريف الموجود
ذلك اي البعد الموهوم ايضا بالمقايسة فانه بعد موهوم تشغله الجسم وتملؤه على سبيل التوهم
بحيث لو لم تشغله لكان خلاء قوله فيلزم قدم الحيز هذا اي لزوم قدم الحيز كما
ذكره الشارح العلامة في شرح المقاصد مبني على وجود الحيز لان القدم عبارة عن وجود
لا يسبقه العدم كما ان الحدوث عبارة عن وجود يسبقه العدم وذلك لان القدم والحدوث
من صفات الموجود على راي المتكلمين وهو اي وجود الحيز كما عرفت في الحاشية
السابقة خلاف مذهب المتكلمين فبناء استدلالهم على ما هو مخالف لمذهبهم لا يخلو عن
شائبة خلل وابهام فساد ويرد عليه ان انحصار القدم في الوجود انما هو بعض المتكلمين
فان المحققين منهم كالعلامة الطوسي وغيره ذهبوا الى ان القدم بل الحدوث ايضا يتصف بهما
العدم والمعدوم على انا نقول لو قال المستدل اردت بالقديم الازلي فلم يمنعوا اطلاق
لفظ الازلي على الاعدام لم يرد عليه اشكال فتدبر قوله فيكون محلا للحوادث يعني
بحيز ولم يكن اي حصوله في الحيز ازليا لكان حادثا فيلزم اتصافه تعالى بالحدوث وهذا
الحصول في الحيز لا يقال هذا انما يتم اذا ثبت ان الحصول موجود لان الحادث عبارة
عن موجود يسبقه العدم كما مر ولم يثبت بعد لانا نقول ان الحصول في الحيز من الاكوان
الاربعة اي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والاكوان من الموجودات
العينية عند المتكلمين فلو لم يكن الحصول في الحيز ازليا لكان حادثا فيلزم ان يكون
الواجب محلا

للحوادث على تقدير كونه متحيزا امر على كلام المحشي اذ بظاهره يدل على ان الحصول في الحيز هو قسم
واحد من الاكوان الاربعة وليس كذلك بل الحصول في الحيز هو الكون المطلق المنقسم الى
الاكوان الاربعة وفي شرح المواقف انواع الكون اربعة لان حصول اي حصول الجوهر
في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر او لا الثاني ان كان مسبوقا بحصول اخر في ذلك
سكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز اخر فحركة واما الاول فان كان بحيث يمكن ان يتخلل
بينه وبين ذلك الاخر جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع ثم قال الكون اي الحصول
في الحيز وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا انواع الاربعة او حاصلها كما عرفت عائد
الى الكون والمميزات امور اعتبارية لكونه مسبوقا بكون اخر او غير مسبوق وكامكان
تخلل ثالث بينهما وعدمه هو الاول اما ان يساوي الجزء او ينقص عنه فيكون متناهيا
او يزيد عليه فيكون متحيزا فان مثل الجزء الجميع للشيء والواجب لا ينطبق هو عليه وان لا يزيد
عليه والا انتقص عنه بحيث لا يحل شيء من مكانه عنه وليس شيء خارجا عن المكان لا محالة
لا تتصور فيه هذا الترديد المذكور فيكون متحيزا قلنا الترديد المذكور لاظهار البطلان
اي لاظهار تحيزه تعم على جميع التقادير الممكنة والممتنعة والا فنحن ايضا قائلون بانه لا تتصور
زيادة الشيء على حيزه ونقصانه عنه في جميع المذاهب بل في نفس الامر ثم نقول هذا الدليل
الدال على نفي التحيز عنه تعالى مبني على تناهي الابعاد والاجاز منع المقدمة القائلة بانه ان
ساوى الجزء لزم التناهي بل لم لا يجوز ان يكون الجزء غير متناه وان ساوى
الباري تعالى الجزء الغير المتناهي حتى لا يلزم التناهي نعم يمكن ابطال هذا الشق من الترديد
بوجه اخر بان يقال لا يجوز ان يساوي الجزء متناهيا كان او غير متناه والا يلزم التناهي
والتحيز اي حين اذا كان الجزء غير متناه لكن الكلام في لزوم التناهي بمجرد فرض

التساوي

التساوي يرد على المقدمة القائلة بانه ان نقص عنه لزم التناهي المنع فانه على تقدير ان
نقص عن الجزء لا يلزم ان يكون متناهيا كما في الجوهر الفرد فانه متحيز وليس بمتناه لان
التناهي من صفات الكم بالذات او بالعرض متصلا كان او منفصلا وليس الجوهر الفرد بكم ولا بكم
هو الاول باعتبار عروض الاضافة الى شيء اقول الجهة عبارة عن منتهى الاشارة الحسية
او الحركة المستقيمة وهي قد تكون حقيقية لا تتبدل بتبدل الاعتبارات كالعلو والسفل وقد تكون
اعتبارية كالقدام والخلف واليمين والشمال ولما كان اختلاف العلو والسفل بحسب
الذات والحقيقة فتعينها بحسب ان يكون امرين مختلفين اما بالذات كالحدود والاطراف
فان معنى الفوقية هو السطح المحدب للفلك الاعظم ومعنى السفلية هو النقطة التي هي
مركز العالم فان السطح مخالف للنقطة مخالفا بالذات ويكون معينهما امرين مختلفين بحسب الا
عتبار والاضافة الى شيء وان كانا واحدا بالذات فان جهة الدار المبنية مثلا الدار
قد يعتبر لها العلوية بالقياس الى جهة دار هي فوقها وهو علو بالنسبة الى ما تحتها
وسفل بالنسبة الى ما فوقها هذا شرح كلام الشارح في هذا المقام والتحقيق غير ذلك وهو
ان الجهتين المذكورتين لكونهما حقيقتين مختلفتين بالذات متباعدتين موجودتين
ذاتي وضعي منقسمتين في امتداد ماخذ الحركة لا يتحدان في خلاء ولا ملاء متشابه بل في
اطراف ونهايات لا يتعين الا بالجسم الكري كما تقرر في الحكمة هو الاول اما ان يتصف بصفات الكمال
فيلزم تعدد الواجب او لا فيلزم النقص والحدوث ووجه ضعفه اي وجه ضعف هذا الدليل هو انا نختار
الشق الاول من الترديد اي اتصاف الاجزاء بصفات الكمال ونمنع لزوم تعدد الواجب من ذلك فان
صفات الكمال هي العلم والقدرة واخواتها من الارادة والحيوة والسمع والبصر ونحوها ولا يلزم من
تعدد الواجب الا اذا ثبت ان تلك الصفات لا توجد الا في الواجب لذات ولم يثبت ولم يرد
عليه

بحر ولا مكم

من تعدد موصوفاتها

ان ثبت ان الموصوف بصفات الكمال ليس الا واجب الوجود بالذات بالضرورة فان من جملة صفات
الكمال الوجوب الذاتي والقدم والمتصف بهما انما هو الواجب الوجود بالذات بالضرورة
فلو نوقش بان صفات الكمال لا تطلق الا على الصفات الثبوتية فنقول المراد ههنا المعنى
الاعم واما ان ثبت المقدمة المذكورة بان صفات الكمال هو العلم التام والقدرة التامة
والارادة التامة وغير ذلك وهي اى الصفات الكاملة التامة لا يوجد الا في الواجب الوجود
بالذات فيرد على تلك المقدمة منع ظاهر فان كمالات العقول العشرة وصفاتها كاعتقاد
الفلاسفة تامة الكاملة مع انها ليست بواجبات او لعل الشق الثاني في الترديد اى عدم
اتصاف الاجزاء بصفات الكمال قولهم فيلزم النقص والحدوث قلنا لم انما يلزم ذلك
لو لم يكن الكل متصفا بها ونقصان الجزء لا يستلزم نقصان الكل من حيث هو كل يرد عليه
ان نقصان الجزء يستلزم حدوث الجزء وحدوثه يوجب حدوث الكل لا محالة هو الاول ورد وصح
المخالف بالنصوص الظاهرة فانه استدل على ثبوت الجهة بمثل قوله ان الله ينزل الى السماء
الدنيا الحديث ومثل قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه وعلى ثبوت الصورة بمثل قوله
تعالى ويبقى وجه ربك وقوله عليه السلام ان الله خلق ادم على صورته وعلى ثبوت الجوارح
بمثل قوله عليه السلام ان الصدقة تقع في كف الرحمن وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم هو الاول
او ما اول ما وقع بان يقال المراد بالعروج الى موضع تتقرب اليه بالطاعة والنزول محمول على
اللطف والكرم والرحمة ومعنى الصورة الصفة من القدرة والعلم وغيرهما ومعنى الوجه
واليد الكيف والقدرة هو الاول وقد صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك
في جميع الاوصاف الى مرتبة الشرح ان هذا التصريح من صاحب البداية مناقض لما يتبادر
من قوله فيها ايضا فلا تماثل علمه علم المخلوقات بوجه من الوجوه اذ يفهم منه اى من ظاهرها.

القول

القول اى فلا تماثل علم المخلوقات بوجه من الوجوه ان الاشتراك في بعض الوجوه كاف
في المماثلة مع انه صرح بان المماثلة لا تحصل الا بالاشتراك في جميع الاوصاف وليس
ذلك الا التدافع والتناقض والتوفيق بين القولين وتلفيقهما لما سيجئ في الشرح من ان المراد المساواة
من جميع الوجوه فيما به المماثلة هو الاول نقص افتقار الى مخصص يرد عليه ان هذا انما يتم
اذا كان تعلق العلم بجميع المفهومات ممكنا ولا يجب ذلك لانه لا يجوز ان يكون بعض الامور
غير قابلة لتعلق العلم به فيمتنع التعلق به فلا يلزم النقص والافتقار الى مخصص كما يكون
الممتنعات كذلك بالنسبة الى القدرة التامة الكاملة فانه يمتنع تعلق القدرة التامة
بالممتنعات مع انه لا يلزم النقص ولا العجز يرد عليه ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات
كما يشعر به قول المص ولا يخرج عن علمه شيء اذا كان الشيء عندنا الموجود وقولهم ان العلم تابع
تابع لوقوع ذلك الشيء اى ثبت عندنا قدرة الواجب وان جميع الموجودات صادرة عنه بطريق
الاختيار والايجاد بالاختيار يستدعي العلم السابق بالضرورة فلا يستقيم الا بالارادة
الله او ردنا المحشي لان كل ما يوجد يجب تعلق علمه به وغيره ما فيه فلا تغفل هو الاول
لا يعلم الجزئيات من حيث هي جزئيات بل يعلمها من حيث كلياتها بدون اليقينيات
والتشخصات المعينة كعلم المنجم العالم باحوال النجوم والكواكب السيارة وانظارها
وتمام اتصالها واوقات وقوعها بان في ساعة كذا خسوفا فهذا العلم مستمر قبل الوقوع
ووقته وبعده لا يتغير بتغير الزمان ومروره يرد عليه ان مراد الحكماء بقولهم الواجب عالم
بالجزئيات بالوجه الكلي كما يتبادر من العبارة انه عالم بخصوصيات الجزئيات لكن علمه بها
على وجه كلي اى على وجه لا يمنع من فرض الشركة فيها وتحقق ذلك المنع عن فرض الشركة انما هو
بواسطة ادراك الحس لا بواسطة تخصيص المدرك الا ترى انك اذا رايت شبحا من بعيد

ولا يوفى بخصوصه بل نشك في انه انسان او فرس او غير ذلك لا يمنعك ذلك الشبح عن فرض الشركة
فيه واذا ابصرت امرا اذا علمت مخاطبك جميع ما ابصرته منه حتى صار المخاطب عالما بجميع ما علم
منه لكن المخاطب ما رآه كان ذلك الامر جزئيا عندك كليا عند مخاطبك مع انه معلوم لكن
بوجه واحد فاذن يجوز ان يكون شخص واحد بوجه معلوما لعالمين ويكون عند احدهما
جزئيا لواسطة ادراكه لذلك الامر بذلك الوجه بالحس وعند الاخر كليا لواسطة
ادراكه لذلك بذلك الوجه لا بالحس وعلى هذا يكون الباري عالما بخصوصيات الاشياء
ولا يعزب عن علمه شيء من الجزئيات بوجه من الوجوه كما لا يعزب عنه شيء من الكليات فيكون كلامكم
متحققا مؤكدا لما ذهب اليه المتكلمون من انه تعالى عالم بالاشخاص الجزئية بخصوصياتها
فلا يصح تكفيرهم في ذلك وما تفرد الحكماء ههنا هو ان علمه تعالى بخصوصيات الاشخاص لا يمنع
عن فرض الشركة فيها بخلاف احساساتها ولم يقم دليل سمعي على ان علمه تعالى بها يمنع
عن فرض الشركة فيها حتى يستقيم تكفيرهم في ذلك فان كانوا في خطاء فهو في عوى
كون العلم بخصوصيات الاشخاص غير مانع عن فرض الشركة لا في عدم شمول علم الباري
تعالى لجميع الاشياء والمفهومات التي امكن تعلق العلم بها ولزوم الكفر انما هو من الثاني
دون الاول هكذا حقق المقال ولا يصغ الى ما قيل وقال والحق واليقين فماذا بعد الحق
الا الضلال هو الاول ولا يصدر عنه الكثير الا واحد لا يقال هذه العبارة مشعرة بان
ايجاده تعالى الواحد يكون بالقدرة والاختيار عند الفلاسفة وذلك مخالف لمذهبهم
فان ما تقرر عليه راي الفلاسفة هو ان واجب الوجود بالذات اوجد الواحد الذي
هو العقل الاول بطريق الايجاب واللزوم بمعنى ان ايجاده تعالى له من لوازم ذاته فيمتنع
خلوه والقدرة ينافيه اي الايجاب لان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك

بمعنى انه

بمعنى انه ممكن من الفعل والترك اي يصح كل واحد منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة وليس
شيء منهما بعينه لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه لانا نقول للقدرة معنيان احدهما
ما ذكرته والثاني انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ومنافي الايجاب هو القدرة
بمعنى الاول اي بمعنى صحة الفعل والترك واما القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم
يفعل فهي متفق عليها بين الفريقين الا ان الفلاسفة يجعلون مشية الفعل الذي
هو الفيض والجود لازمة لذاته تعالى كلزوم سائر الصفات الكمالية فيستحيل الا
نفكاكه عنها فمقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق فكلتا
الشرطيتين صادقتان في حق الباري هو الاول يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب
الوجود وفيه انه ان اراد ان كل واحد منهما يدل على معنى زائد على ذاته تعالى في نفس الامر
والخارج فممنوع وان اراد ان هذا انما يدل على زيادة المفهوم منهما على ذاته تعالى بحسب نظر
العقل والتصور فمسلم وكلام محقق للعالي لا كلام فيهما على ذاته اي في الزيادة بحسب
التصور لانه متفق عليه ولا نزاع لاحد فيه وانما الكلام في زيادتهما على ذاته تعالى
بحسب الخارج وانهما في الخارج مغايرة لذاته مغايرة بالذات والحقيقة ولا يدل
حمل المشتقات على موضوعاتها عليها اي على مغايرة مفهوماتها لموضوعاتها
بحسب الذات والحقيقة هو الاول ورد بان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت
المأخذ في نفسه بحسب الخارج فغير مسلم وايضا منقوض بحمل الواجب والممكن والممتنع
والموجود والمعدوم فانها مشتقات تحمل على موضوعاتها مع ان مباديها لا تقوم
بموضوعاتها في الخارج وان اراد اقتضاء ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به بحسب اعتبار
العقل فنوع على تقدير التسليم لا يوجب الزيادة في الخارج بل في نظر العقل والتصور

ولا يتم بذلك غرضهم الذي هو الزيادة في الخارج وانا قلنا ان غرضهم الزيادة في الخارج
لانهم قد فرعوا عليه اي على هذا الثبوت الازلية اي ازلية تلك الصفات الثابتة
له تعالى بناء على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى فلو كان قيام الصفات القديمة بذاته
تعالى وثبوتها له امرا اعتباريا عقليا لا خارجيا لا توجب ازليتها لان قيام الحوادث
بذاته تعالى يجب باعتبار اعتبار العقل لا يكون ممتنعا قوله او انه عالم لا علم له ان
قلت لعل مرادهم انه عالم لا علم له صفة حقيقية لان نفي العلم عنه تعالى مطلقا بمعنى انه لا
يكون صفة العلم سواء كانت حقيقية او اضافية او اعتبارية او غير ذلك سفسطة
ظاهرة البطلان قلت لا يصح ان يكون مرادهم بقولهم لا علم له لا علم صفة حقيقية
لان ذلك يأباه قولهم بان الله تعالى عالمية وذلك لانها اي العالمية ليست صفة حقيقية
ايضا كالعلم فهي منافية باي الاقسام في انهما ليسا من الصفات الحقيقية بنفي احدهما
من الواجب تعالى واثبات الآخر له تعالى اي عالمية هو ليس له علم كلام خال عن التحصيل
يرد عليه ان معنى قولهم ان له عالمية ان العالمية من صفاته تعالى الاضافية وذلك
لا ينافي قولهم ان العلم ليس من صفاته تعالى الحقيقية ولا يأباه بل لو قلنا ان لا عالمية
له من صفاته الحقيقية لا يأباه قولهم بان له عالمية بالمعنى المذكور فضلا عن ان يأباه
قولهم لا علم له صفة حقيقية له وكذا يأباه قولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته و
عالميته زائدة فان تعيين احدهما للعينية والآخر للزيادة مع كون كل واحد منهما
صفة اضافية مما لا وجه له يرد عليهم ان مرادهم بقوله لا علم له انه لا صفة حقيقية زائدة
له لا بمعنى انه لا يكون صفة حقيقية بل بمعنى انه صفة حقيقية غير زائدة ومعنى قولهم ان علمه
تعالى عين ذاته ان علمه من الصفات الحقيقية التي هي عينه ومعنى قولهم ان عالميته زائدة

انها

انها من الصفات الاضافية فلا منافاة بين شيء من الاقوال وتحقيق الكلام في ذلك
المقام ان الصفة على قسمين احدهما الصفة الانتزاعية الاضافية ينتزع العقل من
الموصوف بقياسها الى الخارج عنها وهي اي المسماة بالصفة الاضافية والثاني
ما يكون صفة له وحال من احواله مع قطع النظر عن امر خارج وسمي ذلك صفة حقيقية وهي
تقوم بالموصوف في نفس الامر كالعلم والحركة بالقياس الى زيد وقد لا يقوم به في نفس
الامر كالعالم والمتحرك بالقياس اليه فانهما عين زيد في الخارج لصحة حملهما عليه
مواطاة وزائدتان على ماهيته في التصور ولا خفاء في ان الصفة الحقيقية بالمعنى الاول
مغايرة للموصوف في نفس الامر والمعنى الثاني متحد معه فيها ولا شك في انه يجوز ان
يحمل قولهم صفاته تعالى عين ذاته على ان صفاته من قبيل القسم الثاني من الصفة الحقيقية
المتحدة مع الموصوف في نفس الامر وان يحمل قولهم انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة وغير ذلك
على ان صفاته لا يكون من قبيل القسم الاول من الصفة الحقيقية المغايرة للموصوف
في نفس الامر كعلم الممكنات وقدرتها وغير ذلك وان يحمل قولهم ان له عالمية زائدة
ان تلك من صفاته الاضافية التي هي القسم الاول من الصفة قوله او دل صدور الافعال
المتقنة على وجود العلم فيه تأمل والظاهر انا لا نم دلالته عليه بل لم لو كان الدال عليه
صدور الافعال المتقنة هو التعلق المسمى باضافة متعلقة بين العالم والمعلوم المحدود
بالتميز اي غير معنى عند النفس تميزا لا يحتمل النقيض وبالانكشاف التام الذي لا
اشتباه فيه وبالانشراح الذي يحل العقدة به وتلك الاضافة هي التي يسميها
المعتزلة عالمية وقد قال صاحب المواقف اشارة الى ما ذكرناه انه لا يثبت في غير
الاضافة يعني ان كلامكم هذا لا يدل الا على ثبوت التعلق والاضافة التي تقول

معاشر المعتزلة واما وجود العلم الذي هو مبدأ العالمية فلا دلالة في كلامكم عليه
قوله ولا يلزم كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما وصانعا وحيا او غير ذلك لكم
اي للمعتزلة والحكماء القائلين بعينية الصفات ان تقولوا اتحاد المفهومين
اي كون ما يفهم من لفظ احدهما كمفهوم العلم مثلا عين ما يفهم من لفظ الآخر كمفهوم
الحيوة والقدرة والصانع والمريد او غير ذلك انما هو المحال ولكن ذلك الاتحاد ليس بلازم
فيما ذهبنا اليه من عينية الصفات واتحاد الذاتين اي كون ذات احدهما كذات العلم مثلا
عين ذات الآخر كذات الارادة والقدرة والقادر او الحي او غير ذلك انما هو اللازم
من القول بعينية الصفات ولكن ذلك الاتحاد بحسب الذات ليس بمحال كصفات الشيء
المحمولة عليه بالمواطاة كالضاحك والكاتب والمتعجب وغير ذلك كانها متغايرة بحسب
المفهومات متحدة بالذات والخارج فان جميع المحمولات على الشيء بالمواطاة متغايرة
بحسب المفهوم واحد في الخارج بالذات وصفات الواجب تعالى كذلك فيجوز ان يكون
من هذا القبيل فتدبر قوله وكون الواجب غير قائم بذاته لهم اي للقائلين بعينية
الصفات ان يقولوا حقيقة العلم بل حقيقة جميع الصفات في شانه تعالى قائم بذاته لانه
عين ذاته ولا استحالة فيه لا بد لنفي ذلك من دليل فلا يلزم كون الواجب غير قائم
بذاته بل يلزم قيام الصفات بذاتها في شانه تعالى لا دليل على امتناعها
قوله اشار الى الجواب بقوله لا هو ولا غيره وانما لم يقل الشارح اجاب المصنف بقوله
لا هو ولا غيره اشارة الى ان المذكور لا يصير جوابا تاما لان الجواب التام من تمسك المعتزلة
هي نفي استلزام اثبات الصفات تعدد القدماء وصحة ذلك النفي اما بان لا يكون الصفات
قديمة او بان لا يوجد المغايرة بين الذات والصفات ولا بين الصفات بعضها مع بعض

والمص

لما ثبت ازليتها وقدمها لم يكن له منعه بعد نفي المغايرة واقتصر على الاول اي على
نفي المغايرة بين الذات والصفات صريحا ولم يصرح بنفي المغايرة بين الصفات بعضها
مع بعض لكن اشار الى ذلك النفي التزاما حيث نفى المغايرة بينها وبين الذات
لان نفي المغايرة بين الذات والصفات مستلزم لنفي المغايرة بين الصفات بعضها
مع بعض وانما قلنا ان نفي التغاير يوجب نفي تعدد القدماء لان التعدد فرع التغاير
ونبه اي بان التعدد فرع التغاير يعلم الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا اذ ليست
متغايرة ولا تعدد فيها ويمكن ايضا ان يقال وانما لم يقل الشارح اجاب وقال اشار
لان الغرض الاصلي ههنا هو بيان حكم الصفات الازلية دون الجواب عن تمسك
المعتزلة ولذلك اي ولان المراد بيان احكام الصفات دون الجواب ذكر المصنف
قوله لا هو ولا اي وان لم يكن المراد بيان احكام الصفات بل يكون المراد الجواب عن تمسك
المعتزلة فيصير قول المصنف لا هو لغوا اذ لا مدخل له في الجواب كما لا يخفى قوله فلا يلزم
قدم الغير ولا تكثر القدماء وذلك انه يحمل كلام المصنف على نفي قدم الغير فقط لا على نفي تعدد
القدماء مطلقا لانه لا يلزم من تعدد القدماء مطلقا قدم الغير فلا محذور في مطلق
التعدد فلا احتياج الى نفيه وانما قلنا انه لا محذور في مطلق التعدد لان المحذور ليس
الا تعدد القدماء المتغايرة ومطلق التعدد لا يوجب ذلك لجواز ان لا يكون الامور
المتعددة اغيارا فلا يكون مطلق التعدد فاسدا فلا احتياج فاذا حمل كلام المصنف على
ذلك لا يرد عليه السؤال الذي اورده الشارح حيث قال ولقائل ان يمنع توقف
التعدد والتكثر على التغاير الخ وذلك لانه لا يكون في كلام المصنف على ذلك التقدير دلالة
على التوقف المذكور حتى يمنعه وانما حمل الشارح كلام المصنف على ما ذكره من نفي قدم الغير ونفي
تكثر ا

مطلقا لشهرته اي لشهرة نفي كل واحد منها اي نفي قدم الغير ونفي تكفير القدماء
فيما بين القوم وكان قول الشارح فيما سيجي فالاولى ان تقال المستحيل تعدد
ذوات قدماء اشارة الى ما ذكرنا من جواز حمل كلام المصنف على المعنى المذكور
فلذلك لم تقل فالصواب هو الاول لكن لزمهم ذلك فيصدق عليه ما ذكرتم من ان
النصارى اثبتوا اقانيم ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها
صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم وهو الكلمة الى المسيح المستقل بالانتقال
لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذات القديمة هو الكفر اجماعا ان تم ليس
الالتزام للكفر عليهم بما ذهبوا اليه فان هذا مذهبهم بل غايته انه لازم منه ولا شك
ان اللزوم غير القول به وان اللزوم غير الالتزام ولا كفر الا بالقول بالكفر والالتزام
دون لزوم الكفر من القول والالتزام للكفر على مذهبهم وجوابه ان لزوم الكفر من القول
كفر ايضا قطعا كالالتزام ولزوم الكفر من النصارى من هذا القبيل اذ لا خفاء في ان
المستقل بالانتقال ليس الا الذات فلذا اي فلان اللزوم البين المعلوم ليس بكفر قال
صاحب المواقف في مقصد الخامس من المرصد الثالث من الموقف السادس من كتاب
المواقف هكذا اكثرت المعتزلة في امور منها انكارهم ايجاد الله تعالى لفعل العبد
وانه كفر للاجماع المنعقد من الامة على التضرع الى الله من ان يرزقهم الايمان ويجنبهم
عن الكفر وهم يقولون ان نفس الايمان ليس من فعله تعالى ثم قال خرق الاجماع مطلقا
ليس بكفر بل خرق الاجماع القطعي الذي صار من ضروريات الدين ثم ان سلمنا ان خرق
الاجماع الذي ذكرتموه كفر قلنا ذلك الخرق ليس مذهبهم بل غايته انه لازم منه
ومن يلزمه الكفر ولم يعلم به فليس بكافر يرد عليه ان كلام صاحب المواقف في بيان

المنع

قد يكون امرا معلوما غير مخفي على احد وقد لا يكون كذلك والاول اي اللزوم المعلوم البين هو

والمانع لا يحتاط في النسبة كقيام زيد لا يجب ان يحكم بالطرف الآخر من النسبة كسلب القيام لان
المنع بالحقيقة طلب الدليل على المقدمة الممنوعة وطلب الدليل على المقدمة لا يستدعي
الحكم بنقيضها فمنع كفرهم لا يوجب سلب الكفر عنهم فتدبر فلا شك ان لزوم الا انه
للاستدلال من اجلى البديهيات وفيه اشارة الى ان الكفر من النصارى كفر لكونه بينا وقد
اشرنا اليه قبيل على انا نقول ان سبب تكفيرهم لا يكون منحصرا في ذلك الالتزام او اللزوم
المعلوم بل كانوا يصرحون بتعدد الالهة فان قوله وما من اله الا اله واحد بعد تكفيره تعالى
اياهم بقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا
يقولون بالهة ذوات ثلثة وايضا تعليق الحكم بالكفر على القائلين بان الله تعالى ثالث
ثلثة يدل منطوقا على ان سبب الكفر هو القول بالتثليث لان ترتب الحكم على المشتق
يدل على علية المأخذ فان قولهم في مثل السارق يدل على ان سبب قطع اليد السرقة فان
الحصر العلائي اي علة تكفير النصارى وسببه الالتزام المذكور يعني ذلك المناقشة
منهم اي من النصارى بان يقال الكفر التزام الكفر وغايته ما ذكرتم انه يلزم مما ذكرنا
الكفر واللزوم غير الالتزام واما فلم يكن السبب منحصرا فيه فلا تعدي في ذلك المناقشة
اذ لقائل ان يقول وان لم يلتزموا لكن لزم من مذهبهم لزوما بينا معلوما واللزوم
المعلوم البين ايضا للكفر او نقول صرحتم به كما يدل كلام الملك العلام ولكن عبارة
الشارح انما يشير الى الاول من الوجهين الآخرين وهو اللزوم المعلوم البين
هو الاول والوجود والحيوة والعلم وهم من غاية جهلهم جعلوا الذات الواحدة نفس
ثلاث صفات وقالوا انه تعالى جوهر واحد له ثلث اقانيم وارادوا بالجوهر القائم
بنفسه وبالاقنوم الصفة والاقنوم بمعنى الاصل قال الجوهري والشهرستاني وقد توهم

کلامهم بانه یمیل منهم ای من النصاری الی ان الصفات نفس الذات مع اقتصارهم
علی العلم و علی الحیوة و الوجود دون القدرة و غیرها من الصفات حاله اخری وکانهم
یجعلون القدرة راجعة الی الحیوة و السمع والبصر الی العلم لکن لا یلایم ای یلائم
ذلک التوجیه المذکور ای الاتحاد قولهم بالقدماء الثلثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد
فیما بینها فالقدماء اربعة الصفات ای الاقانیم الثلثة والذات ای الجوهر القائم بنفسه
والا ای وان لم یقطع النظر عن الاتحاد بل کان ملحوظا فلا یوجد الا قدیم واحد فالقول
بالتثلیث لا وجه له اصلا وهو حاله اخری هو الاولی للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد
العدد هو الکم المنفصل الکم هو الذی یمکن لذاته ان یفرض فیه شیء غیر شیء فالذی
یمکن ان یفرض فیه اجزاء یتلاقی علی حد واحد نهایة لاحدهما و بدایة للآخر او
نهایة لهما علی اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات فاذا قسم خط الی جزئین
کان الحد المشترک یجب کونه بحیث اذا اتی الی احد القسمین لم یزد به اصلا واذا
فصل عنه لم ینقص شیء وان لم یکن بین اجزاء حد مشترک کذلک فهو کم منفصل
والمنفصل هو العدد لا غیر فانک اذا ابتدات من العشرة الی السادس
ینتهی الیه مثلا الستة و ابتدات الاربعة الباقیة من السادس لا لان
السادس فلم یکن بین الستة والاربعة امر مشترک کما کانت النقطة مشترکا بین
قسمی الخط ولا شک فی انه لا انفصال بالمعنی المذکور فی الواحد الذی هو
عبارة عن الواحدة التی لا انقسام فیه اصلا بوجه من الوجوه فلا یکون الواحد
من العدد ولذا ای ولان العدد هو الکم المنفصل فسروه ای العدد بما هو نصف
مجموع مرکب من حاشیتیه ای الطرفین کالاربعة مثلا فان احد طرفیه خمسة

والطرف

والطرف الآخر ثلثة والمجموع المرکب من الخمسة والثلاثة ثمانیة والاربعة نصف ثمانیة ولما لم یکن
للواحد طرفان لم یکن عددا ومنهم من قال العدد ما یقع فی مرتبة العد والحساب ای
عند التعداد معدودا ایکون العدد بهذا المعنی اعم من الکم المنفصل لشموله الوحدة
الحقیقیة التی لا یشملها الکم المنفصل والظاهر ان کلام الشارح مبنی علی هذا المذهب ای القول
بعموم العدد واو یقول ان العدد لا یکون عنده اعم من الکم المنفصل لکن الحکم علی الواحد
بانه من مراتب العدد باب التغلیب مع ان البعض جزء من البعض یرد علیه انهم اتفقوا
علی ان یقوم کل عدد من انواع الاعداد بوحداته التی مبلغ جملتها ذلک النوع من العدد فکل
واحد من تلک الوحدات جزء لماهیته ولیس لها جزء سوی الوحدات ولیس العدد جزء العدد
وما یقال من ان وحدات کل عدد اجزاء مادیة فلابد هناک من جزء صوری کلام ظاهری
بل الصواب ان المرکب العددی هو عین مجموع واحداته وهذا المجموع المخصوص منشاء
الخواص واللوازم العددیة وانه لا حاجة فی ذلک الی اعتبار هیئة عارضة للوحدات
بعد اجتماعها واذا علمت ان کلا من انواع العدد ومراتب لا یتالف الا من وحدات
مبلغها تلک المرتبة سوی اجزاء العشرة لیس الا کل واحد من الوحدات العشرة
مجموع العشرة هی مجموع عشر وحدات مرة واحدة قال ارسطو انها ای العشرة
لیست ثلاثة وسبعة ولا خمسان ولا ستة واربعة الی غیر ذلک من الاحتمالات
ای الاعداد التی یتوهم ترکیبها منها لامکان تصور العشرة بکنهها مع الغفلة عن هذه
الاعداد فانک اذا تصورت حقیقة کل واحدة من وحداتها من غیر شعور بخصوصیات
الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقیقة العشرة بلا شبهة فلا یکون شیء
من تلک الاعداد داخلا فی حقیقتها بل هی عشرة وحدات مرة واحدة

فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة الى وقد يجاب ايضا عن الاعتراض الوارد على
اهل الحق وهو لزوم تعدد القدماء بانا لا نم لزوم تعدد القدماء من اثبات الصفات
الازلية فان صفاته تعالى ازلية مستمرة الى الازل لكونها ليست بقديمة لان القديم عندهم
هو الازلي القائم بنفسه فيكون الازلي عندهم اعم من القديم او يكون قائما بنفسه كالواجب تعالى
وقد لا يكون كذلك كصفاته تعالى ولو سلم المساواة فنقول ان الكفر تعدد القدماء
بالذات لا المطلق وتفصيله ان القديم قد يكون بالذات وهو الذي لا يكون مسبوقا
بالغير وقد يكون مسبوقا بالزمان وهو الذي لا يكون مسبوقا بالعدم والقديم بالمعنى
الاول لا يكون الا واجبا بالذات فالتزام تعدده او لزومه كفر واما المعنى الثاني للقديم
فلكونه اعم من مكان الواجب بالذات وشموله للممكن التزام تعدده ولزومه ليس
بكفر وصفات البارى تعالى قدماء بالمعنى الثاني دون الاول فلا كفر في تعدده ولا يخفى انه
اي هذا الجواب الثاني مبني على ما ذهب اليه الحكماء من ان القديم له معنيان وان الممكن
قد يكون قديما وان الامكان لا ينافي القدم وذلك لا يوافق مذهب المتكلمين كما مر في الشرح
هو الاول واما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن وقد سبق ما فيه من انه مخالف
لما اشتهر بينهم اي بين المتكلمين من ان كل ممكن محدث اي مسبوق بالعدم ولا شيء
من المحدث بقديم فلا شيء من الممكن بقديم وانما قال اشتهر لان المحقق منهم ذهبوا الى ان
الممكن لا يجب ان يكون محدثا فان صفات الواجب تعالى عندهم من الممكنات وليست
محدثة هو الاول والكرامية الى نفي قدمها يرد عليه ان الكرامية لم يذهبوا الى نفي
قدمها مطلقا وكيف فانهم قالوا بقدم المشية والكلام وفسروه اي الكلام بالقدرة
على التكلم فالتفريع المستفاد من القول المذكور في الشرح اعني قوله ولصعوبة هذا

المقام

المقام ذهب الكرامية الى نفي قدمها غير ظاهر لان ذهابهم الى نفي القدم لو كان لصعوبة
المقام لوجب نفي قدم الصفات مطلقا فنفي قدم البعض دون البعض يدل على ان ذلك
ليس لصعوبة المقام يرد عليه انه يجوز ان يكون الثاني لعدم الصفات مطلقا من الكرامية
غير ما ذهب منهم الى نفي قدم بعضها دون البعض بلا اشكال هو الاول وقد فسروا الغيرية
بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر اي يمكن الا
نفكاك بينهما وهؤلاء المفسرون قالوا ابينا لصحة التفسير انه يقال في العرف
واللغة ما في الدار غير زيد مع انه حصل في الدار اعضاء زيد وصفاته فعلم ان الجزء
بالنسبة الى الكل والصفة بالنسبة الى الموصوف ليس بغير عند اهل العرف واللغة
اذ لا يمكن الانفكاك بين الكل والجزء وبين الموصوف والصفة فلا يكون النفي المذكور
للغيرية في العرف واللغة واجيب عن هذا القول بان المراد بالغير في قولهم ما في الدار غير زيد
فرد آخر من نوعه يعني ما في الدار فرد من نوع الانسان سوى زيد وليس المراد نفي
الموجود فيه مطلقا سوى زيد والا لزم ان لا تغايره اي زيدا ثوبه ولباسه
بل لا تغايره متاع الدار ايضا عند وجوده كما لا يخفى تدبر هو الاول اي يمكن الا
نفكاك بينهما سواء كان بحسب الوجود بان يمكن وجود احدهما مع عدم الآخر او بحسب الحيز
بان يمكن ان يتحيز احدهما في حيز لم يتحيز الآخر فيه فلا ينتقض بالجسمين القديمين لانهما
وان لم يمكن بينهما الانفكاك بحسب الوجود يعني لم يمكن وجود احدهما مع عدم الآخر
لكونهما منفكان بحسب الحيز قطعا لان وجود الجسمين لا يمكن الا في الحيزين فبذلك
يثبت التغاير بينهما كذا قيل يرد عليه ان المراد بامكان الانفكاك بحسب الوجود
فلا حاجة الى التعميم ولا نم انتقاضه بالجسمين القديمين واما البعض اذ اثبت

امتناع الانفكاك بين الجسمين القديمين امتناع بالذات ولم يثبت بعد والامتناع بالغير لا ينافي
الامكان الذاتي لكن يرد على النقض المذكور للغير انه الا ان المفروضان نقضا اذ لا
يتصور بينهما الانفكاك لا بحسب الوجود لوجوب وجودهما بالذات ولا بحسب الحيز لامتناع
تحيزهما فيجب ان لا يكونا متغايرين وهو باطل يرد عليه ان مادة النقض ما لم يتحقق لم يوجب
خللا في التعاريف والنقاش كما تقرر في مظانه فضلا عن ان يكون ممتنعا كما في المادة المذكورة
نعلم من ذلك انه لا نقض بالجسمين القديمين ايضا عندهم فلما كان هو الاول والعدم على
الازلي محال [illegible] كان الشارح في صدد بيان عدم التغاير بين ذات الواجب وصفاته
تعالى فعلمه ان يبين امتناع الانفكاك بحسب الوجود والحيز كليهما بان نقول مثلا ذات
الله تعالى وصفاته ازلية فيمتنع بينهما الانفكاك واما بحسب الحيز فلان الانفكاك بحسب
الحيز انما يتصور في المتحيزين وذات الله تعالى وصفاته منزهة عن التحيز لكن عدم
الانفكاك بحسب الحيز لما كان ظاهرا لم يتعرض الشارح والا اي وان لم يكن عدم التعرض
للظهور بل لتوهم كفاية بيان امتناع الانفكاك بحسب الوجود في نفي التغاير او بين بينهما
الذات والصفات فيرد عليه ان مجرد عدم الانفكاك بينهما بحسب الوجود غير كاف في نفي
المغايرة كما عرفت في حاشية تلك الحاشية ثانية لما يرد عليه ما مر في الحاشية السابقة
من ان عدم الانفكاك بينهما بحسب الوجود كاف في التغاير بينهما فلا تغفل تدبر هو الاول
فقد مها عدمه ووجودها وجوده هذا التعبير من الاستلزام بطريق المبالغة فالمراد ان
عدم العشرة مستلزم لعدم الواحد الذي هو جزؤها ووجودها ايضا مستلزم
لوجود الواحد الذي هو جزؤها وليس المراد ان عدم العشره عين الواحد وان
وجودها عين وجوده والا فرد عليه المنع انظر لان تخالف الوجودين اي وجود

العشره

العشره ووجود الواحد وكذا تخالف العدمين اي عدم العشره وعدم الواحد ظاهر
لا يحتاج الى البيان فانا نعلم بالضرورة ان وجود الكل مغاير لوجود الجزء وان عدم الكل
مغاير لعدم الجزء على انا نقول الاستلزام بين العدمين استلزام عدم العشره وعدم
الواحد باطل كما سيذكره الشارح العلامة هو الاول بخلاف الصفات المحدثة فانهم قالوا بمغايرة
الصفات المحدثة التي يكون من العوارض المفارقة للذات لان قيام الذات بدون تلك الصفة
متصور بخلاف الصفات التي هي من قبيل الاعراض اللازمة فان وجود الذات بدونها ممتنع
لكونها ممتنع الانفكاك وبهذا اي بمغايرة الصفات الحادثة مغايرة للذات يظهر عدم
صحة السند لا للمنع السابق ان الجزء والصفة ليسا مغايرين للموصوف والكل بانه تعالى
في العرف واللغة ما في الدار غير زيد مع انه في الدار اعضاء زيد وصفاته لان اطلاق العرف
واللغة لفظ الغير في المادة المذكورة لو دل على نفي المغايرة بين الذات والصفات لدل ايضا
على نفي المغايرة بين ذات زيد مثلا وبين صفاته المحدثة المفارقة عنه ايضا لان زيدا
قد يتصف في الدار بالصفات المحدثة المفارقة عنه لا مع [?] وهو نفي المغايرة بين الذات
والصفات المحدثة المفارقة باطل باتفاقكم فبطل دلالة الدليل على مدعاكم هو الاول ينتقض
بالعالم مع الصانع والوصل مع او لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة
عدمه وقد عرفت في الحاشية خامسها تلك الحاشية ان المراد بالانفكاك المأخوذ
في تفسير الغير هو ما يعم الانفكاك في الوجود والحيز فاذا كان المراد بالانفكاك صح الدليل
من الجانبين يعني محصل النقض هكذا كون الموجودين بحيث يمكن انفكاك كل واحد
عن الاخر سواء كان ذلك الانفكاك بحسب الوجود بان يمكن وجود كل واحد منهما مع عدم
الاخر او بحسب الحيز بان يمكن تحيز كل واحد منهما في حيز لم يتحيز الاخر فيه وقد يتصور الا
نفكاك

من الجانبين بوجه آخر بان يكون انفكاك احدهما عن الآخر بحسب الوجود بان يكن وجوده مع عدم
الآخر وان كان يكون انفكاك الآخر عنه بحسب الحيز بان يكون الآخر متحيزا في حيز لا يتحيز هو فيه فانفكاك
احدهما عن الآخر بحسب عن الآخر الا الوجود وانفكاك الآخر عنه بحسب الحيز فلا ينتقض بالعالم
مع الصانع لانه وان لم يمكن انفكاك كل واحد منهما عن الآخر بحسب الوجود ولا بحسب الحيز لكن
يمكن انفكاك احدهما عن الآخر بحسب الوجود وانفكاك الآخر عنه بحسب الحيز اذ يجوز ان ينفك
الصانع من العالم في الوجود بان يكون موجودا مع عدم العالم وذلك ظ وان ينفك العالم عن
الصانع في الحيز بان يتحيز في حيز لم يتحيز الصانع فيه وذلك ايضا ظ لان الصانع
منزه عن الحيز لاستحالة تحيز الصانع بخلاف العالم فانه متحيز فيتحقق بينهما الانفكاك
من الجانبين لكن الانفكاك من جانب في الوجود ومن جانب آخر بحسب الحيز فلا ينتقض التعريف
عكسا بهما اي الصانع والعالم يرد عليه ان المتبادر من قولهم يمكن انفكاك واحد منهما
عن الآخر بحسب الوجود او بحسب الحيز اي يكون الانفكاك الحاصل في الجانبين من جهة
واحدة فاذا كانت انفكاك احدهما عن الآخر بحسب الوجود فانفكاك الآخر منه ايضا بحسب
الوجود فان كان انفكاك احدهما بحسب الحيز فكان انفكاك الآخر بحسب الحيز ايضا واما الا
بمعنى الجانبين من الجهتين بان يكون انفكاك احدهما بحسب الوجود وانفكاك الآخر بحسب
الحيز فلا نسلم ان اللفظ المذكور دال عليه لا يقال لعلهم ارادوا بجواز الانفكاك من الجانبين
اعم من ان يكون من جهة او جهتين لانا نقول امثال ذلك من التوجيهات مما لا يلتفت اليها
والا فيمكن تعميم كل تعريف للاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم حتى يحصل المساواة
ويندفع الفساد بما لا يخفى على انا نقول بتعميم الانفكاك بحيث يشمل الانفكاك بحسب الوجود
والحيز والانفكاك من الجانبين من جهتين مع كونه في نفسه محلا لا يصح التعريف لا لخلع مادة

الشبهة

الشبهة وآخرها الناظرون بجذافيرها اذ يبقى مع ذلك النقض بالعرض مع المحل فلا يكون شيء
من التعريفين مفيدا حق الافادة ثم يرد الاشكال على تقدير ان يكون المراد بالانفكاك
الانفكاك من الجانبين على قول من قال الغزالي لا يمكن انفكاكهما في عدم او حيز لان العالم
وان امكن انفكاكه عن الصانع في العدم بان نعدم مع وجود الصانع في الحيز بان يتميز في حيز لم يتحيز فيه
الصانع لاستحالة تحيز الصانع لكن لا يمكن انفكاك الصانع عن العالم بالوجهين المذكورين
اذ يمتنع عدم الصانع وتحيزه فلا يصدق تعريف الغزالي على الصانع مع العالم مع كونهما
غيرين فانتقض عكسا ان قلت لعلهم ارادوا بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما
قائما بالآخر او بمحله ولا متقوما به والانفكاك من الجانبين بهذا المعنى متحقق بين الصانع
والعالم وكذا بين العرض والمحل فلا ينتقض التعريف بالاولين المذكورين فلا اشكال
واما قلنا ان الانفكاك بالمعنى المذكور يتحقق بين الصانع والعالم لان الصانع غير قائم بالعالم
ولا بمحله ولا متقوم به وكذا العالم غير قائم بالصانع ولا بمحله ولا متقوم به لاستحالة كون
الصانع حيز الشيء او حالا فيه او محالا له او متركبا عنه وعن غيره وكذا الجواز الانفكاك من الجانبين
بالمعنى المذكور بين العرض ومحله فان موضوع العرض لا يكون حالا في العرض ولا في موضوعه
ولا يكون متقوما بالعرض وهو ظ واما جواز الانفكاك في جانب العرض فلانه يجوز ان لا
يقوم العرض بالمحل بان يعدم مع بقاء محله فحين الانعدام لا يكون حالا ولا متقوما قلت
في هذا الجواب ارتكاب تجوز وارادة غير المعنى الموضوع له من غير قرينة ومثله مما لا يلتفت
اليه في تصحيح التعريفات الفاسدة والا فيمكن تعميم كل تعريف الشيء بالاخص منه بان
يقال المراد المعنى الاول الشامل لجميع افراد المعرف وان كان هو بحسب اللفظ خاصا وكذلك
يمكن تخصيص كل تعريف الشيء بالاعم منه بان يقال المراد هو المعنى الاخص المساوي
للمعرف وان

كان هو بحسب الظاهر من المعرف واما مع التعريف الاخص وتخصيص التعريف الاعم حتى يحصل المساواة
بين المعرف والمعرف ففيه اي في التعميم والتخصيص المذكورين من الفساد الذي ذكرناه
ما لا يخفى على من له ادنى مؤنة باصطلاحات المنطق على انا نقول هذا الحروف مع كونه
في نفسه محلا لا يصح التعريف لا الجسم مادة الشمعة بتمامه فانه يرد عليه بعد التشخص والاعراض
اللازمة فانه اي التشخص على تقدير الوجود في غير محله مع انه لا يمكن انفكاكه عن المحل بان يعدم
مع بقاء محله وكذا امتنع انفكاك الاعراض اللازمة عن الموصوفات مع كونها اعتبارا بالنسبة
الى الموصوفات يرد عليه ان النقض بالتشخص غير وارد لانه بعض بالاحتمال والنقض بما
لا احتمال غير محل لصحة التعريف كما تقرر في موضعه هو الاول وكذا ايضا الذات والصفة
يعني لو ارادوا بصحة الانفكاك في تعريف الغيران صحة الانفكاك من جانب واحد فانتقض
التعريف بذات الواجب تعالى وصفاته الازلية فانه لا يصدق عليهما المعرف الذي هو الغيران
مع ان التعريف يصدق عليهما للقطع بجواز وجود الذات بدون الصفة يرد عليه انا لا نم
جواز وجود الذات بدون الصفة وكيف فانهم صرحوا بان الكلام في الصفات اللازمة
بل الكلام في الصفات القديمة ولا شك في انه لا يتصور ان يوجد الذات بدونها اي بدون
الصفات اللازمة او القديمة فان قيل كون الصفة لازمة للذات لا يوجب امتناع انفكاكها
عن الذات ولا امتناع انفكاك الذات عن الصفة اللازمة فنقول لا دم لذلك وكذلك قدم الصفات
لا يوجب امتناع الانفكاك عن الذات بحسب الذات وكيف فانها اي الصفات جايزة
الوجود بذاتها فكل جايز الوجود بالذات جايز العدم بالذات وكل صفة جايز العدم
بالذات جايز انفكاكها عن الموصوف قطعا فكذا نعم ولكن مرادهم بجواز انفكاك
احدهما عن الاخر الماخوذ في التعريف جواز الانفكاك بلا مانع اصلا بحيث لو فرضنا

الا

الانفكاك لم يلزم منه شيء من المحال فلا يكفي مجرد الامكان الذاتي الذي ادعيتموه لان الممكن
بالذات قد يكون وقوعه مستلزما للمحال كعدم المعلول عند وجود علته التامة ووجوده عند
عدمها فانهما وان كانا ممكنين في نفس الامر لكن وقوعهما على الوجه المذكور يستلزم
المحال وهو تخلف العلة التامة عن المعلول او انفكاكه عنها كما لا يخفى هو الاول لا يستقيم في العرض
مع المحل اي لا يستقيم المعنى المذكور وان كان تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر في العرض
الجزئي كهذا البياض مع المحل الجزئي كهذا الجسم فانه وان امكن تصور وجود هذا الجسم بدون
هذا البياض عند انعدام بياض المخصوص لكن لا يمكن تصور وجود هذا البياض المخصوص
بدون تصور محله المخصوص فلا يصدق على العرض مع المحل تعريف الغيران مع انهما اي العرض
والمحل متغايران بالاتفاق فلا يصير التعريف جامعا وانما قلنا ان المراد بالعرض والمحل الجزئيان
لان الكليين ليسا بموجودين في الخارج عند المتكلمين والغيران لا يكونان الا موجودين
فلا يكونان اي الكليان غيرين وان امكن تصور كل واحد من الكليين بدون
الاخر وعدم امكان تصور وجود هذا العرض الخاص بدون تصور وجود هذا
المحل الخاص المتشخص له ظاهر لا يحتاج الى البيان سواء اعتبرت الاضافة اولا
هو الاول وكالعلة مع المعلول يعني لو اعتبرت الاضافة لزم عدم المغايرة بين
العلة كالواجب بالذات وبين معلوله كالعالم لان العالم من حيث انه معلول للواجب
لا يمكن تصوره بدون الواجب وكذا الواجب من حيث انه علة للعالم لا يمكن تصوره
بدون العالم مع انهما اي العلة والمعلول متغايران بالاتفاق وبه اي بهذا الوجه الذي
قررناه يظهر فلك قوله اي قول السائل المذكور والعالم قد يتصور موجودا ثم
نطلبه بالبرهان ثبوت الصانع اذ التصور اي تصور وجود العالم مع اضافته المعلولية

اى من حيث انه معلول للواجب بدون تصور الواجب باطل بالبديهة وتصور
وجود العالم بدونها اى بدون اضافة المعلولية وان امكن تصور بدون تصور الواجب
لكنه غير مفيد لان وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك ح ظاهر كما اعترف به
السائل المذكور فيلزم ان العالم مع صانعه ليسا بمتغايرين والحال انهما متغايران
بالاتفاق **هو الاول** والتغاير بحسب المفهوم ليفيد يعنى اشترط ان يكون بين المحمول
والموضوع تغاير بحسب المفهوم ليفيد الحمل فانه لو لم يكن بينهما تغاير بحسب المفهوم
كما لا يكون بينهما تغاير بحسب الوجود لصار من قبيل حمل الشئ على نفسه الغير المفيد ولا د
من كلام الشارح ان التغاير علة تامة للافادة او مستلزمة اياها فلا يرد عليه اى كلام
الشارح ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف فى الافادة اى فى افادة حمل الواقع
بين المتغايرين بل لا بد للافادة من امر اخر ايضا غير التغاير بحسب المفهوم وهو عدم
اشتمال الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة الحمل الواقع بين المحمول والموضوع
المشتمل عليه كقولنا الحيوان الناطق ناطق كما سبق فى اول الكتاب فى مبحث معانى
حقايق الاشياء ويرد على كلام المحشى ما يرد فلا تغفل **هو الاول** وان يكون العشرة
بدونه وقد وقع فى عامة النسخ ان المصدرية بدل لن النافية وانه اى لن المتصلة
لامه بالنون تصحيف لن الذى بين اللام والنون فصل ولن المنفصل بعد ان يمكن
فيه اى صحيح لن لا انه ان فى الاصل اذ لو كان ان لا يمكن عطفه مع مدخوله على ما سبق
الا بتحمل التقدير والتقدير هكذا ولزم ان يكون العشرة بدونه فيكون معطوفا
على قوله لصار غير نفسه لمحصول الكلام ح هو انه لو كان الواحد غير العشرة يلزم ان
يكون العشرة بدونه وهو مع كونه فاسدا فى نفسه ينتقض ايضا باللازم فانه غير اللازم

مع ان

مع ان الانفكاك ممتنع بينهما **هو الاول** ولا يخفى ما فيه لان كون الشئ من الشئ وعدم
تحققه بدونه لا يقتضى النفسية والعينية وبالجملة مغايرة الشئ للشئ لا يقتضى مغايرة
اى الشئ الاول لكل جزء من اجزائه اى الشئ الثانى حتى يلزم من مغايرة الواحد للعشرة الذى
هو جزء من العشرة مغايرته لنفسه **هو الاول** ينكشف المعلومات عند تعلقها بها سواء
كان ذلك التعلق قديما او حادثا فان للعلم اى لعلم الواجب تعالى تعلقات قديمة غير متناهية
بالفعل بالنسبة الى الازليات المعلومة الغير المتناهية كالماهيات الكلية من الممكنات
والممتنعات وكذلك يكون لعلمه تعالى تعلقات غير متناهية قديمة بالفعل بالنسبة الى المتجددات
اى الهويات والخصوصيات التى ستجدد فيما لا يزال لحسب اوقاتها يعنى تعلق العلم بها
انما يكون باعتبار انها تجدد وتوجد فى المستقبل فى اوقاتها المعينة وكذلك يكون لعلم
الواجب تعلقات حادثة متناهية بالفعل بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآن
او قبل **هو الاول** يؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها اى يجعلها ممكن الوجود من
الفاعل واما الوجود بالفعل فهو اثر التكوين عند القايلين به وتفصيل الكلام
فى هذا المقام وتوضيحه هو ان القايلين بوجود التكوين قالوا انه غير القدرة
لان القدرة اثرها صحة موجودية الشئ هو امكان كونه وصحة الموجودية لا تستلزم
الموجودية بالفعل والكون واثر التكوين هو الكون والوجود بالفعل فلا يكون
اثر القدرة نفس اثر التكوين والتغاير فى الاثر يوجب التغاير فى المؤثر فالقدرة
غير التكوين اجاب عن هذا الاستدلال صاحب المواقف بان الصحة هى الامكان
وانه للممكن ذاتى فلا يصلح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل به اى بالامكان
امكان شئ فى نفسه معلل المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه

واجب او ممتنع فاذا كان اثر القدرة هو كون المقدور موجودا لا صحته وامكانه واستغنى عن اثباتهما فهي اثر ما الكون ثم قال فان قيل المراد بالصحة التي جعلنا ها اثرا للقدرة هو صحة التأثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه فهذه الصحة هي الامكان الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل ومعلله بالقدرة لان القدرة هي التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك سواء على سواء فلا يحصل لها من المقدور احد الاثنين بعينه بل لا بد في حصول من صفة اخرى متعلقة بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين قلت كل من ذينك الطرفين يصلح اثرا لها وانما يحتاج صدور احدهما بعينه عنها الى مخصص بعينه وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف انتهى يحصل كلام صاحب المواقف ويرد على اصل الدليل ايضا ان لا نم ان التغاير في الاثر يوجب التغاير في المؤثر ولو سلم فالتغاير بحسب الاعتبار كاف هنا واذا تقرر ان الوجود بالفعل هو اثر التكوين فان اثر القدرة هو صحة موجودية المقدور عند القائلين بوجود التكوين في تعلقات القدرة عندهم كلها قديمة توجب صحة المقدورات في الازل وتعلقات التكوين الحادثة كلها توجب وجود المكونات بالفعل عندها فيما لا يزال بحسب اوقاتها واما قديمة ازلية توجب بوجود الممكنات فيما لا يزال بمعنى تعلق التكوين في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال واما القائلون للتكوين فتعلقاتها اي تعلقات القدرة قديمة عندهم بمعنى انها تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال وحادثة في اوقات وجودات المقدورات مستلزمة لوجودها عند الاخرين من النافين لوجود التكوين يرد عليه ان تعلق القدرة او التكوين في الازل بوجود المقدورات والممكنات فيما لا يزال ثم وقد تمت الكلام في بحث القادرية

فمن

فمن اراد الاطلاع فليرجع اليها **هو الاول** وهي بمعنى القدرة فذكرها اي ذكر المص القوي في جنب القدرة اما للتنبيه على وقوع الترادف بين لفظ القدرة ولفظ القوة من جهة ان كل واحد من اللفظين موضوع لصفة ازلية مؤثرة في المقدورات عند تعلقها بها اولا للتنبيه على صحة الاطلاق اي صحة اطلاق القوة على الله تعالى بان يقال انه ذو القوة المتين وهو القوي العزيز ورد في النص **هو الاول** والسمع صفة تتعلق بالمسموعات والبصر صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك ادراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تأثر حاسة ووصول هواء وهما صفتان زائدتان على ذاته تعالى غير العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات فان العلم بالمسموعات امر والابصار امر آخر عند الاشاعرة على ما هو المشهور لا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن الاشعري الذي هو من المشايخ العظام من الاشاعرة في الاحساس من انه علم بالمحسوس على ما نقل عنه لجواز ان يكون مرجعهما الى العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات فان قيل هذا انما يتم لو كان الكل نوعا واحدا من العلم لا انواعا مختلفة على ما تقرر في بحث العلم في الكتب المبسوطة قلنا يجوز ان يكون صفة واحدة هي العلم بها تعلقات هي الانواع المختلفة بان يتعلق بالمبصرات تارة بحيث يحصل الحالة الادراكية بسبب ابصارنا اياه واولها اي السمع والبصر تاويلا صحيحا غيرهم اي غير الاشاعرة جميع وهم فلاسفة الاسلام والكعبي وابو الحسن البصري لكن المراد بغير الاشاعرة جميع ما عداهم وكيف فان صاحب المفصل صرح بان الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية ذهبوا الى انهما صفتان زائدتان على العلم وقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ان المراد بالسمع والبصر العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات من حيث انه اي العلم تعلق بالمسموعات والمبصرات على وجه يكون ذلك التعلق سببا مستلزما للانكشاف التام

لمن قام به العلم بالنسبة الى المسموعات والمبصرات عند وجودها وان كان له اى لذلك العلم تعلق آخر بهما وبه يحصل انكشاف آخر غير الاول لكن ذلك الامران اى التعلق والانكشاف الآخران لم يتحقق الا قبل حدوث المسموعات والمبصرات فللعلم الواحد نوعان من التعلق بالنسبة الى المسموعات والمبصرات احدهما عند تحققها والآخر قبله فلا يرد على قوله هو لما الذي يأولونا السمع والبصر بالمسموعات والعلم بالمبصرات ان يقال حاصل قبل وجود المسموع

السمع

بخلاف فانه لا يتصور تحققه الا مع تحقق المسموع فكانا يتحدان لان السابق غير اللاحق والعدم غير الازل وذلك لان المتصف بالسابقية واللاحقية والتاخر الا التعلق والمادات العلم فلا يتصف بشيء منها فلا يوجد فيه التعدد بحسب الذات ومن تمسك واستدل على ثبوت المغايرة بين المسموع والمبصر وبين العلم بالمسموع والمبصرة اى بان العلم بالمسموع والمبصر حاصل قبل وجود المسموع والمبصر بخلاف السمع والبصر فانه لا يتصور تحققها الا مع تحقق المسموع والمبصر والسابق مغاير اللاحق بالضرورة يلزمه اى يلزم المتمسك بالدليل ان يقول باتصافه تعالى بالشم والذوق واللمس ايضا بالمغايرة بينها وبينه بالمشموم والمذوق والملموس فلا تنحصر الصفات السبع المذكورة فى الكتاب بل يصير عشرة وهى السبع المذكورة فى الكتاب مع الثلاثة المذكورة هنا اى الشم والذوق واللمس يرد عليه اى هذا انما يرد على المتمسك المستدل به على اتصافه تعالى بالسمع والبصر واما اذا استدل به اى بالدليل المذكور المغايرة المذكورة فلا يلزمه ذلك غاية ما لزم منه المغايرة بين العلم بالمشموم والمذوق والملموس وبين الشم والذوق واللمس ولا خفاء فى ان اتصاف امر احد المتغايرين لا يوجب اتصافه بالآخر منهما فمحصل كلام المستدل هو ان النقل دل على اتصافه تعالى بالسمع والبصر والعقل على المغايرة بينهما وبين العلم بالمسموع والمبصر ولا خفاء فى ان الامر

الثلثة

الثلثة المذكورة ليس كذلك فانه وان دل العقل على المغايرة بينها وبين العلم بمتعلقاتها لكن لا يدل النقل على اتصافه تعالى بها وما لم يرد النقل بها لم يجز اطلاقها عليه تعالى فلا يعبر من الصفات الثبوتية للواجب فلا يخل بانحصار الصفات السبع هو الاول لحدوث لها تعلقات بالحوادث حدوث التعلق فى القدرة لا يصح الا على مذهب من لا يقول بالتكوين الزائد على القدرة كما مر انفا واما على راى من ذهب الى ان التكوين امر وراء القدرة فتعلقاتها كلها قديمة عنده هو الاول لو صح تخصيص احد المقدورين احد اوقات الوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل اعترض عليه بانه ان ساوى نسبة الارادة الى الضدين كوجود الشيء وعدمه والى الاوقات والى التعلقين اى تكون الارادة بحيث صار تعلقها بهذا الضد وجاز تعلقها بالضد الآخر وكما جاز ارادة واحد منهما اى من الضدين فى وقت معين جاز ارادة وقوعه فى وقت آخر معين ايضا فيحتاج لتخصيصه بالوقوع دون هذه وتخصيص وقوعه لوقته المعين دون ساير الاوقات الى ثبوت مخصص آخر لتخصيصه والا لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح فيعود ذلك الكلام فى ذلك فاما ان لا ينتهى على الآخر بلا مرجح الى مخصص لا يكون نسبة الى احد الضدين والى الاوقات والى التعلقين سواء فتسلسل او يدور وكلاهما باطل او ينتهى الى المخصص المذكور ايضا هو بط لاستلزامه الايجاب والى اشار المحشى بقوله والا اى وان لم يكن الامر كذلك اى لم يتساو نسبة الارادة الى التعلقين او انتهى الى مخصص لا يكون نسبة الى الضدين والاوقات والى التعلقين سواء بل بحسب تعلقه الى احد الضدين دون آخر من وقت معين دون آخر فيلزم الايجاب المنافى للقدرة والاختيار رهف واجيب عن ذلك الاعتراض بان وجوب الشيء بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يحققه لانه فرعه لا يقال يختار مساواة

نسبة الارادة الى الضدين والى التعلقين والى الاوقات لكن يمنع الاحتياج الى المخصص
آخر وراء نفس الارادة بنفسها من غير احتياج الى امر اخر مرجح مخصص لوقوع احد الطرفين
المتساويين في وقت معين من الاوقات الا ترى ان الارادة صفة من شانها صحة
الفعل والترك يعني يصح منها ترجيح احد الى نبين المتساويين على الاخر
فيصح التخصيص مع استواء النسبة قوله والا يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا الملازمة
مسلمة ولكن استحالة التالي مم وانما المحال هو ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وليس ما يلزم
مما ذكرناه هو ترجيح الارادة وقوع احد المتساويين على وقوع الطرف الاخر ليس كم لانا نقول
وقوع احد الطرفين المتساويين في وقت معين لا يخ اما ان يجب مع ارادته بحيث لا يمكن التخلف
او لا يجب بل امكن وقوعه معه فان كان الاول لزم الايجاب وان كان الثاني فليفرض وقوعه معه
مرة وعدم وقوعه اخرى فان كان وقوعه بمجرد تلك الارادة لزم ترجيح احد المتساويين
على الاخر ولما كان الترجيح بلا مرجح وهو اي الترجيح بلا مرجح يلزم من وجود ارادة بالمعنى
المذكور اي صفة من شانها صحة الفعل والترك قال المحشي الكلام في وجود تلك الصفة
يعني وجود صفة من شانها صحة الفعل والترك ممتنع لاستلزامها الترجيح بلا مرجح الذي
هو بديهي الاستحالة على انا نقول كما ان العقل يحكم بالبداهة باستحالة وقوع الترجيح بلا مرجح
كذلك يحكم باستحالة وقوع الترجيح بلا مرجح فكما ضروريا بسواء كان ذلك المرجح نفس
الارادة او المريد او الموجب او المختار ولا فرق في ذلك بين المريد وبين الموجب وذلك ضروري
والمنكر مكابر مقتضى بديهة عقلية واما نقول بان وجود الشيء بالاختيار لا ينافي الاضطرار
بل يحققه لانه فرع صدوره عليه الارادة احد الضدين ان كانت مغايرة للارادة الاخرى
وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين الخ ان تعالى اذا الزم

احدى الارادتين بين ذات المريد لم يكن الارادة المتعلقة بايجاب الاخرى بدلا من الارادة
الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان
لم يكن مغايرة لها بل يتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذلك فاذا كان تعلقها باحدهما
لذاتها لم يتصور تعلقها بالاخر ويلزم الايجاب وما ذكره من ان الوجوب المترتب على الاختيار
لا ينافيه انما يصح في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وقد استوفينا الكلام
فيه في التاورية لمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليها قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع
فلا يصح ان تخصص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع وتحقيقه ان المعلوم اما
تصوري وهو ما يكون الصورة الحاصلة منه في الذهن تصديقا والعلم المتعلق بالمعلوم
التصوري ما كان صورته مع قطع النظر عن وقوعه وعدم وقوعه من غير حكم بثبوته وليس
بواقع فلا يوجب احد الجانبين في احد الاوقات وان فرضنا تقدمه على المعلوم به لانه
عام للواقع وغيره فان تصور ماهيات الاشياء عام لها في حال وجودها وعدمها فلا يصح
التخصيص والترجيح بالوجود والعدد فلا يكون مرجحا فيكون الارادة غير العلم التصوري
واما العلم المتعلق بالمعلوم التصديقي تعلقا بالوقوع اي اما العلم احد طرفي المعلوم المقدور
الواقع فصحته وصدقه فرع الوقوع اي وقوع ذلك الطرف المتعلق لانه ما لم يقع الشيء لم
يصح الحكم بانه واقع صادقا صحيحا ولا شك ان الوقوع على ارادة فرع وجود الارادة
المخصصة عن الشيء بمرتبة او بمراتب لا يجوز ان يكون عينه فلا يكون الارادة نفس العلم التصديقي
ايضا فلا يصير مرجحا فعلم ان العلم مطلقا سواء كان تصورا او تصديقيا لا يصلح
ان يرجح شيئا من الطرفين وبه يندفع قول الحكماء ان العلم نوعان احدهما انفعالي
وهو مثال للمعلوم مطابقا له بحيث اذا وجد في الخارج كانت عينه وعلمنا بالاشياء

من هذا النوع والنوع الثاني فعلي وهو ان لا يكون سببا للموجود الخارجي كما يتصور امرا
مثل السرير مثلا او جده وعلم الله تعالى بمصنوعاته من هذا النوع لانه السبب لوجود الممكنات
في الخارج لكن كون علمه سببا لوجودها لا يتوقف على الآلات والادوات بخلاف علمنا با
فعالنا ولذلك يتخلف صدور معلومنا عن علمنا فعلم ان العلم التابع للمعلوم هو الانفعالي
لا العلم الفعلي لان المعلوم تابع لكونه سببا للمعلوم ووجه اندفاع قول الحكماء بما ظهر
او ما مر هو ان العلم اما تصور واما تصديق ونسبة التصور الى طرفي المقدور على
السواء فلا يكون سببا ووجود التصديق فرع وجود المعلوم المتصدق فيكون متأخرا
عن المعلوم والمؤخر لا يصلح ان يصير سببه يرد عليه ان هذا انما يتم في العلم الحصولي
دون الحضوري الذي هو عبارة عن حصول العلم المعلوم عند العالم وعدم غيبته
عنه فان المنقسم الى التصور والتصديق ليس الا العلم الحصولي ولو سلم فلا نم
عموم التصور انما يلزم ذلك لو كان ذلك التصور تصور الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن
الوجود والعدم واما تصور وجود الشيء وعدمه فليس بعام للواقع وغيره كما لا يخفى
وايضا لا نم ان التصديق بالوقوع فرع الوقوع وانما يكون كذلك لو كان الزمان
الماضي معتبرا في القضية المعلومة المتصدق بها اما اذا كانت القضية ممكنة عامة
تامة او فعلية اي مطلقة او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها
فرع وقوعها ويعضده كلام الشيخ العلامة في شرحه للمقاصد حيث قال وما يقال
من ان العلم تابع للوقوع فمعناه انه يعلم الشيء كما يقع وان المعلوم هو الاصل في التطابق
لان مثاله صورة لا معنى مأخوذ عنه في الخارج البتة نعم يرد على ما ذكرناه بيان
تابعية العلم للوقوع ان لقائل ان يجوز ان يكون المرجح في افعاله تعالى هو العلم بالمصلحة

كما

كما ذهب اليه كثير من المعتزلة وليس ذلك العلم عاما للواقع وغيره ولا فرع وقوع
الفعل فلا يحتاج الى اثبات امر آخر وراء العلم التخصيص والترجيح ولا مخلص
عن ذلك الايراد الا ببيان وجود فعل يتساوى طرفاه في المصلحة من كل وجه
واثباته امر دونه خرط القتاد هو الاول وان لبس بمكره ولا ساه ولا مغلوب
ولا مضطر فان قلت تفسير الارادة بهذا المعنى فاسد لانه ليس بصدق
على ما ليس بمريد اتفاقا كالجماد مثلا فانه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب فيلزم
منه كون الجماد مثلا مريدا اذ لا نعني بالمريد على هذا التقدير الا ما ليس بمكره ولا ساه
ولا مغلوب والجماد كذلك قلت لا نم صدق معنى المريد على هذا التقدير على ما ليس
بمريد اتفاقا كالجمادات فان محصل هذا التفسير الخاص اي ارادة الواجب تعالى
لا تفسير العام المطلق الشامل لجميع افراد الارادة فلا اشكال نعم يرد عليه ان هذا
المعنى اي كون الواجب ليس بمكره الخ لا يصلح ان يكون محصله لاحد الطرفين وهو ظاهر
فلا يقوم على ثبوت هذا المعنى وزيادته على ذات الواجب وكونه من الصفات
الثبوتية حجة وان اريد ان يجاب عن هذا الايراد بان يقال ان الفعل يصدر
عن الذات على هذا الوجه وهو اي كون الذات بحيث يصدر عنه الفعل
من غير ارادة وسهو وغلبة مع الارادة فهو مع انه موافق للفلاسفة في نفي كون
الواجب تعالى فاعلا على سبيل القصد والاختيار وقول بالايجاب لا يدفع المراد
المذكور اذ ليس ههنا دليل دل على ان كون الواجب بالحيثية المذكورة صفة زائدة
على ذات الواجب قائمة بذاته نعم يصح عده من صفات الثبوتية هو الاول
ولو شاء لوقع الملازمة الواقعة في الشرطية المذكورة غير مسلمة عندهم اي عند
القائلين

هذا ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب للنائم
ولا ساه ولا مغلوب للنائم

بان ارادة الله تعالى فعل غيره انه آمر به فانهم لا يقولون بان المشية سبب لوقوع المراد
لكن الكلام ههنا وهو قوله ولو شاء لوقع ليس متفرعا على مذهبهم بل مبنى على التحقيق
ان مشية الله تعالى وارادته وقوع امر توجب وقوع ذلك الامر قطعا كما هو مذهب
اهل الحق يرد عليه ان المشية عند القائلين المذكورين قد تكون قطعيا وهى المسمى
بمشية القسر والالجاء وهى توجب وقوع المراد عندهم قطعا وقد تكون تفويضيا
فلا يلزم من وجود المراد معه ويجوز ان يكون المراد ههنا هو المعنى الاول فلا تكون
الملازمة ممنوعة عندهم ايضا وايضا الشرطية المذكورة لا يجب ان تكون كلية وكيف
فان المنطقيين صرحوا بان لفظ ان ولو واذا فى الشرطيات المتصلة علامة الا
همال وعلى تقدير كونها جزئية لا يكون الملازمة ممنوعة عندهم ايضا تدبر قوله الاول
اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلم بل يعلم خلافه قيل عليه هذا الدليل انما يدل على
مغايرته اى الخبر للعلم المطابق فى نفس الامر غير ممكن الزوال اى التصديق
اليقينى ولا يدل على مغايرته للعلم مطلقا اى الشامل للتصور والتصديق اذ لا
يمكن للمخبر اخبار ما لا يتصور بوجه من الوجوه لان كل عاقل يتصدى للاخبار
يحصل فى ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة يرد عليه ان الشاك فى النسبة
الواقعة بين زيد والكتابة او متوهمها لو اخبر عن وقوع النسبة المذكورة
بان يتلفظ بزيد كاتب يحصل منه اخبار بما لا يتصوره بوجه من الوجوه
لان تصور وقوع النسبة او لا وقوعها تصديق والشاك فى النسبة ليس له
تصديق بوقوعها او لا وقوعها وكذا متوهمها وتفصيل الكلام فى هذا
المقام هو انا اذا حكمنا ان الانسان كاتب فقد ادركنا الانسان الموضوع

والكاتب

والكاتب المحمول والنسبة بينهما المسماة بالنسبة الحكمية ووقوع النسبة المسمى بالحكم
فوجد المدركات الاربع من حيث انها حاصلة فى الذهن تسمى تصديقية والادراكات
الاربع متعلقة بتلك المدركات الاربع والادراك المتعلق بالجزء الاخير
العقلية وهو الحكم يسمى تصديقا وكلا ايضا كالمدرك والادراكات الباقية
تصورات هذا على ما اختاره متأخرو المنطقيين فالتغاير بين التصور
والتصديق عندهم بحسب التعلق فان الادراك ان كان متعلقا بوقوع النسبة
او لا وقوعها فتصديق والا فتصور فالشاك فى النسبة المخبر عن وقوعها
مثل المخبر عن شيء لم يتصوره اصلا واما المتقدمون من المنطقيين فذهبوا الى انه
ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة نعم التخيل لانه ادراك ان النسبة
واقعة او لا وقوعها وكذا الشك والوهم ضرورة ان المدرك فى حال العلم
هو الوقوع او اللاوقوع الا ان تلك الادراكات اى التوهم والتخيل والشك
ليس على وجه الاذعان والتسليم بل على سبيل التخيل والحسبان والتجويز و
التردد وليس عندهم بعد تصور الطرفين الا ادراك النسبة التامة
الخبرية على وجه الاذعان وفى صورة الشك والوهم والتخييل لم يدرك النسبة
بهذا الوجه بل تصورت بما هو متصور بصورة الشك والوهم والتخيل فهو مذعن
فى التصديق فالتصديق عندهم نوع آخر مغاير للتصور مغايرة ذاتية
لا باعتبار المتعلق فلو قيل كلام صاحب القيل مبنى على مذهب القدماء قلنا
مسلم لكن ما لم يثبت صحة مذهبهم لم يثبت مدعاه كما لا يخفى وفيه ما فيه
على انا نقول انه اى الاستدلال على المغايرة بين مدلول الكلام والعلم

بتمامه

لا يتم في شانه تعم والا لزم اما الجهل على الله تعالى او الكذب على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وايضا يقول بهذا الاسند لال منهم من قبيل قياس الغايب على الشاهد وقياس
الغايب على الشاهد لا يفيد كما تقرر في مظانه واعلم ان هذا المقام الذي
يظهر فيه الفرق بين العلم والمعلوم وبين مدلول الكلام الذي قصد المتكلم افادته
المخاطب والعلم به مجاز الافهام تعرف به حده الطبايع والاذهان والذي يخطر
بالبال ويظهر به جليه الحال ويغني عما قيل ويقال هو ان يقال المعنى الذي هو عبارة
عما عني العاني وقصد القاصد نجده من انفسنا اذا رجعنا الى انفسنا قد نجده
بحيث لا يجب ان لا يتغير بتغير الالفاظ والعبارات المستفاده هو منها ولذا لا يجب
ان لا يتغير بتغير مدلولاتها اي مدلولات تلك العبارات الداله هي اي مدلولات
العبارات عليه فان قولنا زيد قائم وزيد ثبت له القيام واتصف زيد بالقيام
الى غير ذلك كقولنا زيد متصف بالقيام وقام زيد الفاظ وعبارات مختلفة
وتعبيرات عن معنى واحد كان زيد عليه في نفس الامر والخارج ولا خفاء في ان
الغرض الاصلي والمقصد الكلي من تلك الالفاظ والعبارات اعلام حال زيد في نفس الامر
وكونه متصفا في الخارج بالصفة المخصوصة ولا شك في ان الحالة المخصوصة التي
زيد عليها في نفس الامر والخارج لا تختلف باختلاف العبارات المذكورة والالفاظ
المشار اليها والمنكر لذلك مكابر لا يشهد به الرجوع الى الوجدان الصحيح
والانكار مكابرة وكذلك لا شك ايضا في ان مدلولات تلك الالفاظ التي هي صور
ذهنية وضعت بازائها على ما اختاره المحققون دوال على الامر الخارج الذي يكون
تلك الصورة مغايرة في الذهن متعددة الالفاظ فلتكن ذلك المعنى هو حال من احوال زيد

والخارج

والخارج عين زيد من مدلولات الالفاظ التي هي تعبيرات عن ذلك الامر لتحقق
الاختلاف في مدلول اللفظ عند تحقق الاختلاف في اللفظ بخلاف ذلك الامر الخارجي
الذي هو زيد فانه لا يختلف باختلاف الالفاظ وغير المختلف لا عينه وهنا مبني على ما
تقرر عليه رأي المحققين من ان الالفاظ موضوعة بازاء الصور الذهنية وان
دلالة الالفاظ على الصور الذهنية دلالة وضعية وان الصور دال على الامر الخارجي
الذي هو ذو الصورة وان دلالتها عليه دلالة طبعية يرد عليه لان الصور
الذهنية عين ذي الصورة بحسب الذات والحقيقة لاتحاد العلم والمعلوم بالذات
كما تقرر في مظانه والتغاير ليس الا بحسب الاعتبار والوجودين الخارجي والذهني والتغاير
الاعتباري غير كاف على اثبات اصل المدعى ثم نقول اذا عرفت ان مدلول اللفظ
مغاير للامر الذي يكون ذلك اللفظ تعبيرا عنه بالخصوص فاعلم ان الشك في وقوع
النسبة بين زيد والقيام مثلا لا بد ان يتصور الاطراف لتلك النسبة وان يتصور
النسبة بينهما البتة لان الشك بالخصوص ليس الا في النسبة فالشك في النسبة
يستدعي تصورها وهو يستدعي تصور الاطراف ولا نجد الشاك المذكور ذلك المعنى
الذي يعبر عنه بقولنا زيد قايم او زيد متصف بالقيام وزيد ثبت له القيام الى غير ذلك
عند عدم قصد الشاك تصور الاخبار عنه ثم انه قد يقصده اي الاخبار عن ذلك
الامر مع كونه شاكا في النسبة فيخرج ذلك المعنى بتصوره له وتوهمه اياه من غير
اذعان وقبول ومع عدم حصول التصديق وعلم بوقوع النسبة المذكورة
فليكن ذلك المعنى مشار التصديقات الظنية والجهلية والقطعية اليقينية فضلا
عن ان يكون من العلوم اليقينية يرد عليه ان هذا الكلام على هذا التقدير لا يدل

الا على مغايرته للتصديق لا للعلم مطلقا والمعنى ببيان المغايرة بين المعنى المذكور والعلم
فاين هذا من ذلك وايضا يرد عليه ان كلامه مبني على ما ذهب اليه القدماء من المنطقيين
من ان التصديق نوع آخر مباين للتصور مغايرة بالذات لا باعتبار المتعلق وصحة ذلك
المذهب لم يثبت ولا يقال هذا انما يرد على كلام المحشي على تقدير المراد لا على ما يتبادر
من عبارته لان كلامه صريح في ان الشاك في نسبة اذا قصد الاخبار بخلاف ذلك المعنى
مع عدم علمه بذلك اصلا يعني لا يحصل منه في صورته في ذهن الشاك لا التصور والتصديق
فيتحقق المغايرة الذي هو المط في هذا المقام لانا نقول لو كان مراد المحشي هذا الامر
الذي ذكره السائل لصار كلامه بديهي الاستحالة فضلا عن ان يفيد شيئا من المطالب
لان وجدان المعنى بدون تصوره بوجه من الوجوه امر بديهي الاستحالة فتنبه وتدبر
واستعصم الله تعالى من الزلل في مجاري الافهام ومن مزالق الاقدام والله الموفق بالتحقيق
وعليه التوكل وبه التوفيق فلا تغفل **هو الاول** كمن امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه
كالمتعذر من ضرب عبده لعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر
عذره عند من يلومه بضربه فيتحقق معنى الامر ولم يتحقق الارادة فلا يكون هي نفس الامر
كما زعمت المعتزلة واعترض عليه بانا لا نم تحقق معنى الامر في الارادة المذكورة فانه لا طلب
في هذه الصورة المخصوصة معه كما لا ارادة فيها ايضا فالموجود فيها انما هو صيغة الامر
لا معناه فلا يدل الدليل على المغايرة بين الامر والارادة والحق في جواب ذلك الاعتراض
ان نقال ان الالفاظ موضوعة بازاء الصور الذهنية لا لذوي الصور فصيغة الامر
مثله وقوله كما في مادة النزاع تعبير عنها عن الصورة التي هي طلب الفعل التي هي على
لسان الآمر المذكور لان الامر موضوع لا للطلب لو كان الامر كذلك لا يصير فيما

مرالشاء

الدال على المطلق فلا يصح تعريفه بطلب الفعل على وجه الاستعلاء لانا نقول قد عرفت في الحكمة
السابقة ان الالفاظ دالة على الصور الذهنية بالوضع وهي دالة على الامر الخارجي الذي ذو الصورة
دلالة طبيعية فيدل اللفظ عليه بواسطة فيصح تقسيم الانشاء والدال على الطلب الى الامر وغيره
والعلم قد عرفت ان الصورة عين ذي الصورة بحسب الذات والحقيقة فيصح تعريف
الامر بطلب الفعل على جهة الاستعلاء والتفاء ذي الصورة لا ينافي دلالة الصورة
عليه ولا الاتحاد بينهما ولا خفاء في ان هذه الحالة التي هي الصورة الذهنية اي الصورة
الحاصلة في الذهن من طلب الفعل متحققة في المادة المذكورة والانكار مكابرة وعدم
تحقق الطلب لا ينافي تحقق صور الذهنية فان تصور الشيء لا يوجب وجوده مع انه
لا ارادة فيها فيكون الارادة عين الامر **هو الاول** والدليل على ثبوت صفة الكلام اي
على ثبوت الصفة التي تثبت مغايرتها للعلم والارادة فيما سبق لا انه يدل على الثبوت
والمغايرة جميعا معا حتى يرد عليه ان الدليل الذي ذكره ههنا بقوله اجماع الامة
وتواتر النقل الخ لو تم انما يدل على ثبوت تلك الاوصاف له تعالى واما المغايرة فلا
فلا يستفاد منه **هو الاول** الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام
قال السيد العلامة في التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان والاذعان لوجود
الباري سبحانه وتعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام
بدلالة معجزاته المصدقة لدعواه وتوضيحه انه تعالى ان اثبات الشرع موقوف
على تحقق المعجزة وانها مصدقة له دعوى الرسالة دالة على ان يدعي الرسالة والنبوة
في دعواه وتلك المعرفة موقوفة على معرفة ان الله تعالى موجود وانه فاعل بالقدرة
والاختيار قادر على جميع الممكنات والتبليغ والارسال والتكلم بالنسبة الى الله تعالى

ام ممکن وانه تعالی استند الیه جمیع ما وجد لوجده بالذات وانه لم یخرق العادة فی ید المتنبی
فانه لو لم یکن الامر کذلک لم یظهر الفرق عند الناس بین المعجزة ولم یتمیز الصادق
عن الکاذب فاذا عرفت ذلک فنقول لو توقف معرفة شیء من الاحکام المذکورة علی الشرع
لزم الدور وبین الکلامین المذکورین احدهما فی التلویح والاخر فی هذا الشرح
للعقائد تدافع ظاهر وتناقض جلی لا بد فی التلفیق والتوفیق بینهما من ارتکاب التمحل
البعید والتعسف [illegible] مثل ما ارتکبه بعض الفضلاء ثم بعد ایراد سؤال بقوله فان
قیل صدق الرسول بالنسبة الینا موقوف علی تصدیق الله تعالی ایاه وانه اخبار
کونه صادقا وهو کلام خاص له تعالی فاثبات الکلام لله تعالی به دور قلنا لا نسلم ان تصدیقه
له کلام بل هو اظهار المعجزة علی وفق دعواه فانه الدال علی صدقه ثبت الکلام او لم یثبت
ولو سلم فیجوز ان یکون الکلام المثبت غیر الکلام المثبت فلا دور وبهذا حصل التوفیق
بین ما ذکره هنا وما ذکره المحقق فی التلویح من ان ثبوت الشرع موقوف علی الایمان
انتهی کلامه ولا یخفی علی من له ادنی معرفة باسالیب الکلام ان الکلام فی المذکور فی التلویح
علی التوضیح الذی قررناه لا یصیر موافقا لما فی شرح العقائد لان التوجیه الذی حرره
بعض الفضلاء فانه ما لم یثبت امکان التکلم لله تعالی عند العقل یمتنع الجزم بحقیة الشرع والجواب
الحق هو ما ذکرناه فی صدر الکتاب فی تحقیق معنی المعجزة لکن لا یحصل منه التوفیق فتامل
هو الاول من غیر قیام ماخذ الاشتقاق وهو التکلم محصول الاستدلال هو ان الله تعالی
متکلم ونعلم بالضرورة ان کل ما ثبت له المشتق ثبت له مبدا الاشتقاق فثبوت المتکلم
لله تعالی ~~متکلم ونعلم بالضرورة~~ یستلزم قیام التکلم الذی هو مبدا الاشتقاق به
تعالی وقیامه به تعالی یستلزم قیام الکلام به تعالی لان التکلم لا یتصور الا بالکلام وهذا

ای

ای قیام الکلام به تعالی هو المطلوب یرد علیه انا لا نسلم ان قیام التکلم به تعالی یستلزم قیام الکلام
به تعالی قوله لان التکلم لا یتصور الا بالکلام علی تقدیر الصحة لا یدل علی قیام الکلام بالمتکلم
لجواز ان یکون التکلم قائما بالمتکلم والکلام قائما بالغیر لا بد لنفی ذلک من دلیل علی انا نقول
لو صح الدلیل لجمیع المقدمات لاستلزم ازدیاد الصفات علی الثمانیة لان التکلم
علی تقدیر المستدل امر والکلام امر آخر وثبوت المتکلم لله تعالی یوجب ثبوتهما معا لله تعالی
فیصیر الصفات تسعة الثمانیة المذکورة فی الکتاب والتکلم ولم یقل به احد والمعتزلة یقولون
بثبوت التکلم لله تعالی ویعترفون بقیام المبداء والماخذ به تعالی ولکنهم یأولونه ای
المتکلم موجد الکلام وهو عدول عن الظاهر المتبادر عن اللفظ ومخالف للعرف واللغة
یرد علیه ان هذا افتراء علی المعتزلة بلا افتراء فانهم نافون الصفات والقیام والثبوت
کما یقرر فیما سبق نعم یقولون انه تعالی متکلم بمعنی الموجد للکلام وحمل الموجد علیه تعالی لا
یوجب قیام الماخذ به اما الکلام الذی هو متعلق الایجاد فهو لکونه عرضا حادثا
قائما بمحل حادث کسائر الاعراض هو الاول ومع ذلک هو قدیم هذا القول بقدم
الکلام مع کونه مرکبا من الاصوات والحروف وهو قول الحنابلة واما الکرامیة
فقایلون بحدوثه والکلام القدیم عندهم هو الکلام بمعنی القدرة علی التکلم کما
فی شرح المقاصد وامارات الکرامیة ان بعض الشراح هو من بعض وان مخالفة
الضرورة اشنع من مخالفة الدلیل ذهبوا الی ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه
قائم بذات الله تعالی هو الاول وذلک فیما لا یزال هذا الجواب علی مذهب بعض الاشاعرة
کالقاضی سعد ومن تبعه ومحصله ان الکلام فی الازل امر واحد حقیقی لا تعدد فیه
ولا تکثر لا بحسب الاجزاء ولا بحسب الجزئیات فلیس فی الازل الانقسام والتقسیم والاقسام

سمح
الشراحون

لان كل ذلك ملزوم للتعدد وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم بل انما يتحقق
كل من ذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات الحادثة فالجواب الحق عند جمهور الاشاعرة
عن هذا الاعتراض هو انه تعالى ان عدم وجود داى وجود الكلام بدونها
اى بدون الاقسام التى هى الامر والنهى والخبر والانشاء ونحو ذلك انما هى بحسب
التعلقات الازلية وهو اى امتناع الانفكاك بين الكلام واقسامه بحسب التعلقات
الازلية والتكثير بحسبها لا ينافى وحدة الصفة اذ التكثير الناشى من التعلقات والاعتبارات
لا تسرى فى الذات ولا تنافى الوحدة بحسب الذات والحقيقة كالعلم المذكور واحد لا تكثير
فى ذاته ولا تعددى حقيقة لا من حيث الجزئيات ومع ذلك له كثرة ازلية اعتبارية
بحسب اعتبار تعلقاته بالمعلومات فى الازل وليس هذه الكثرة بمنافية لتلك الوحدة
واعترض على مذهب الحدوث اى على مذهب من قال تعلقات الكلام حادثة
بان وجود انواع الكلام واقسامه على هذا التقدير ليس الا فيما لا يزال مع ان
جنس الكلام موجود فى الازل فيلزم وجود الجنس بدون وجود الانواع
المندرجة تحته وهو محال بديهى البطلان واجيب عن ذلك الاعتراض
بان ذلك اى امتناع وجود الجنس بدون وجود الانواع المندرجة
تحته انما يكون فى الجنس والنوع الحقيقيين دون مطلق وليس الكلام
مع اقسامه كذلك الا ترى ان صفة شخصية لا تعدد فيه اصلا بوجه من الوجوه
كما مر وانما يعتبر كثرتها بحسب اعتبار كثرة تعلقاتها فلا اشكال
فانا نعلم اختلاف هذه المعانى فان الامر الذى هو طلب الفعل على جهة
الاستعلاء من حيث هو كذلك غير الخبر الذى هو المركب التام المحتمل للصدق

والكذب

والكذب من حيث انه كذلك بخلاف الكلام فان الامر من حيث هو امر لا يغاير
الكلام الذى هو المركب التام لانه اى الامر كلام مخصوص مندرج تحت مطلق
الكلام وقسم من اقسامه ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه
انه زيد او لا يعتبر فى مسمى لفظ زيد شىء من اوصافه الا التشخص المعين
فيه جزءا او عروضا على اختلاف القولين فيجوز مسمى لفظ زيد بهذا الاعتبار
اعم من زيد الكاتب وزيد العالم وزيد القائم فيصدق على كل واحد منها انه
زيد ولا يصدق عليه اى على زيد من حيث هو عالم انه زيد من حيث
هو كاتب للقطع بتغاير الحيثيتين يرد عليه ان هذا الوهم لدل على كلية
مسمى لفظ زيد الا ترى انه يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من
حيث هو كاتب وزيد من حيث هو عالم وزيد من حيث هو قائم وزيد من حيث هو
نائم وزيد من حيث هو ظريف الى غير ذلك الاعتبارات التى لا يكاد ان يحصى وان اعترف
باتحاد الاعتبارات على الآخر لان المراد بالصدق والحمل ليس الا اتحاد المفهومين
المتغايرين فى الذهن بحسب نفس الامر فلا يصح النظير للنظرية
واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ولو سلم فجعل البعض كالانشاء
مثلا راجعا الى الآخر كالخبر كما فعله بعض المعتزلة ليس اولى من عكسه اى من جعل
الخبر مثلا راجعا الى البعض كالانشاء فلم يجعل الخبر داخلا فى الانشاء وجعل
الانشاء داخلا فى الخبر ليس هذا من باب الترجيح بلا مرجح يرد عليه ان وجه
ارجاع الانشاء الى الاخبار كما فعله ذلك البعض ظ واما ارجاع الاخبار الى
الانشاء فامر يأباه العقل كل الاباء اما منع رجحان احدهما على الآخر مع

لا يصح الذهن القويم والطبع المستقيم قوله ولا شك في وجود نوع الاستلزام
بين الكل يعني كما ان الانشاء يستلزم للاخبار كذلك الاخبار يستلزم للانشاء
غ مبين ولا مبين ولو ادعى مجرد جواز تحقق الاستلزام بل امكانه فهو امر
لا يضره ولا ينفعه ولا يتقوى به المنع المذكور اي منع الاولوية او للعامل
المذكور ان يقول وجه ما ارجاع الانشاء الى الاخبار اولى فلذلك ارجعناه اليه
هو الاول كما اذا فقد الرجل ابنا له فامر به بان يفعل كذا بعد الوجود اعترض
عليه بان ما يجده واوجده في باطنه هو عزم على الطلب وهو ممكن في نفسه
وليس بمعنى واما نفس الطلب وحقيقته فلا شك كونها منها بل
غير ممكن لان وجود الطلب بدون وجود من يطلب منه شيء محال لا يقال لو تم
هذا المقدم منه ان لا يامرنا النبي عليه السلام بشيء من المامورات الشرعية
اصلا ويلزم ايضا ان لا ينهينا عن شيء من المنهيات فيبطل التكليف بالنسبة
الينا وانه قطعي البطلان لانا نقول فرق بين الامر الصريح والامر الضمني
التي يتحقق في ضمن الصريح والسفه هو الامر الصريح للمعدوم لاقتضائه
المامور الموجود دون الامر الضمني فانه لا يقتضي المامور الموجود
لا يقال لم لا يجوز ان يكون امر الرجل المذكور امرا ضمنيا كامر النبي
عليه السلام ايانا لانا نقول الامر الضمني لا يتحقق الا في ضمن الصريح
بحيث لا صريح ولا في ضمن بخلاف النبي عليه السلام فانه امر من حضر
عنده فيسري الى الغائب الموجود والمعدوم الذي سيوجد يرد عليه
انقسام الامر الى الصريح والضمني واقتضاء احدهما وجود المامور حين

الامر دون

حين الامر دون الآخر وعدم تحقق الامر الضمني لا في الامر الصريح كل ذلك امر غير
بين ولا مبين ولحن وراء المنع حتى يقوم عليه البرهان هو الاول لئلا يسبق الى
فان لفظ القرآن يطلق على الكلام النفسي القديم وعلى المؤلف من الاصوات
والحروف وكذلك لفظ كلام الله تعالى ايضا يطلق عليهما بطريق الاشتراك
اللفظي او بطريق الحقيقة والمجاز كالقرآن الا ان لفظ القرآن شائع الاستعمال
في الثاني اي اللفظ المؤلف من الاصوات واستعماله على الكلام النفسي
قليل وكلام الله تعالى بالعكس فان اكثر استعماله في النفسي واستعماله في المؤلف
قليل وايضا فيه اي في تعقيب القرآن بكلام الله تعالى في عبارة المصنف تنبيه
على الترادف بين لفظي القرآن وكلام الله تعالى يرد عليه ان التنبيه على الترادف
انما يحصل اذا لم يمكن حمل العبارة على المعنى الآخر وليس كذلك لجواز ان
يكون لفظ القرآن موضوعا للمعنى العام الشامل للمخلوق والقديم كالمؤلف
والنفسي والقرآن موضوع لكل واحد منهما بطريق الاشتراك اللفظي او لاحدهما
دون الآخر او كان الامر بالعكس او يكونا موضوعين للمعنيين متغايرين
بحسب المفهوم متساويين بحسب الصدق والحمل وغير ذلك من الاحتمالات
فلا يتحقق التنبيه وفيه ما فيه هو الاول والمتحيز بان المتحرك من قامت به
الحركة لا من اوجدها يعني الشيخ العلامة بقوله وانت خبير الى ان قولهم
ان قول المعتزلة ان الله تعالى متكلم بمعنى ايجاده الكلام مخالف لقاعدة اللغة
فان معنى المشتق عندهم ما قام به مبدأ الاشتقاق لا ما اوجد
كالمتحرك فان معناه عندهم من ثبت له الحركة لا من اوجدها وكذلك

المتكلم فان معناه من ثبت له التكلم لانا اوجدنا فالعدول عن الظاهر المتبادر
بحسب العرف واللغة من غير احتياج وضرورة الى خلافه تكلف بعيد ونحو حرج
لا يقال منشأ العدول قيام التكلم والكلام على ذاته تعالى فلا يكون عدولا
بلا من غير ضرورة لانا نقول من اين حصل الامتناع وقد ثبت في الكلام النفسي
ومع ثبوت الكلام بل مع امكانه لا مجال للامتناع فلا ضرورة في العدول يرد
عليه ان هنا اول المسئلة والخصم لا يقول به ولم يثبت بعد عنده ذلك وما لم
يثبت صح ثبوت الكلام والتكلم لذاته ثبوتا بحسب نفس الامر وبحسب انه كان
التجوز في المشتق اي لفظ المتكلم فقوله اذا عرفت ان يراد الشارح بقوله وان
خبير بان قولهم يخالف قاعدة اللغة فنقول الصحيح قوله والا يصح اتصاف الباري تعالى
بالاعراض المخلوقة له تعالى يريد به الصحيح بحسب اللغة يعني يصح ان يقال ان الله اسود
وابيض ومتحرك بمعنى خالق السواد والبياض والحركة ونحو ذلك مع انه لا يجوز
اطلاق تلك الصفات على الله تعالى بالاتفاق على اي معنى كان من المعاني يرد عليه
ان قوله تعالى علوا كبيرا يأبى عن هذا التوجيه كل اباء لان عدم اطلاق هؤلاء
الالفاظ بالمعاني المذكورة لاجل تنزيه الله تعالى عنها وكيف فانه تعالى متصف
بايجاد السواد والبياض والحركة ونحو ذلك في نفس الامر فلا يكون منزها
عنها بل عدم الاطلاق لعدم ورود اذن الشرع [illegible] يراد به الالفاظ
المنظومة المسموعة يرد عليه ان هذا التحقيق بالحقيقة جواب آخر عن تمسك المعتزلة
لا تحقيق جواب المصنف عنه لان جواب المصنف عنه على تقدير الشارح آنفا هو ان اتصاف
القرآن بالكتابة والقراءة والسماع والحفظ ونحو ذلك مجاز عقلي من باب اتصاف

المدلول

بالحفظ والقراءة

المدلول بصفة الدال عليه بلا واسطة كاتصافه بالسمع او بواسطتين كاتصافه
بالكتابة ومدار التحقيق ان اتصافه لكل واحد منهما حقيقي عقلي لان لفظ القرآن
مشترك بين المعنى الموجود في الخارج والالفاظ المنظومة والمسموعة والمتخيلة
والاشكال المنقوشة او يطلق على الالفاظ والاشكال بالمعنى المشهور اللغوي
فاين هذا من ذلك يرد عليه ان عبارة المصنف تحتمل التوجيهين لكن الظاهر انسب
الى التوجيه الاول وبالجملة هي جواب عن تمسك المعتزلة بالوجه الثاني فكان مراد
الشارح وهو ان جواب المصنف يحتمل وجهين احدهما ظاهري والآخر تحقيقي واما كون
عبارة المصنف محتملة للوجهين فيه خفاء على من له ادنى معرفة باساليب
الكلام ولو سلم فنقول يجوز ان يكون المراد من قوله والتحقيق في هذا المقام
التحقيق في جواب المصنف فلا اشكال ثم نقول والتفصيل الذي يستدعي عنه المقام
انه لما تمسكت المعتزلة بان القرآن مكتوب مقروء مسموع محفوظ منقول الينا بالتواتر
بين دفتي المصحف وليس تلك الاوصاف الا حادثة فيجب ان يكون القرآن الموصوف
بها حادثا بالضرورة واجيب عنه تارة بان صفة الكتابة والقراءة والحفظ ونحوه
مما يكون مخصوصا بالحوادث مجاز عقلي من باب وصف المدلول بصفة الدال عليه
بغير واسطة او بواسطة واحدة او اكثر واجيب تارة اخرى عنه بان الموصوف بالقراءة
والسمع مثلا هو اللفظ المنطوق والموصوف بالحفظ هو اللفظ المتخيل والموصوف
بالكتابة والعقل هو الاشكال المنقوشة وقد يطلق لفظ القرآن بالاشتراك
اللفظي والمجاز المشهور اللغوي على اللفظ بل على الكتابة ايضا فالمتصف بالصفات
المخصوصة بالحوادث هو الالفاظ والاشكال والمتصف بالعدم والازلية هو المعنى العالم

وقال بعضهم سمع موسى المعنى القائم بذاته ان موسى عليه السلام وحصل باسم ...

بذاته لكن الموجود في الخارج معه ولا يلزم منه حدوث المعنى لان حدوث
الدال لا يوجب حدوث المدلول فتأمل وتدبر ولا تغفل هو الاول حصل باسم
الكليم اي باسم الكليم لما سمعه اي كلام الله بصوت من جميع الجهات على خلاف المعتاد وقال بعض
الافاضل ومعنى الاول انه سمعه من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو من شأن
سماعه هو الاول انما هو باعتبار دلالته على المعنى قيل قوله باعتبار دلالته على
المعنى مشعر بوجه التسمية ورعاية المناسبة بين المسمى الاول والمسمى الثاني واعتبار
العلاقة بينهما وهو يشعر بكونه اي بكون لفظ الكلام منقولا عن المسمى الاول والموضوع
الاصلي الذي هو المعنى القائم القديم بالنفس الموضوع له الثاني الذي هو اللفظ
الدال عليه ويشعر بان لفظ الكلام لا يكون مشتركا بينهما اذ المشترك على ما هو المشهور
والمكتوب في الكتب المتداولة التي تكون معنى متعددا ولم يتخلل بل يلزمنا النقل
يعني وضع ذلك اللفظ لكل من المتعدد من غير ملاحظة المناسبة ورعاية العلاقة بينهما
ويكون ذلك الكلام ايضا مجازا عند استعماله في المنقول عنه هو الذي هو القائم
بالنفس وحقيقة عند استعماله في المنقول اليه هو اللفظ الدال عليه وهو باطل بالبداهة
لاستلزامه صحة نفي القرآن عن المعنى القائم القديم بالذات وهو محال عندكم والمستلزم
للمحال محال وجوابه ان في النقل يعتبر هجر المعنى الاول وترك الموضوع له الاصلي بالكلية
ولا يكفي في كون اللفظ منقولا اعتبار العلاقة بين المعنى الاول ومجرد رعاية المناسبة
بين المعنيين لا تقتضي هجر المعنى الاول فلا يوجد النقل يرد عليه انا لا نم ان
الهجر معتبر في النقل على ان المعتبر فيه كما حققه الشيخ العلامة في تهذيب المنطق هو
اشتهار اللفظ في المعنى الثاني حيث قال ان تعدد معنى اللفظ فان وضع

لكل فهو مشترك

في نقل الوضع لاستقراره واعتبار الوضع

والا فان اشتهر في الثاني فمنقول ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز انتهى كلامه ولو سلم
فنقول هذا لا ينافي الا كونه منقولا لا مجرد ذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور
لان لزوم المحال لا يكون مخصوصا بكونه منقولا بل مع كونه مجازا في المعنى الاول يلزم
المحال ايضا كما يقرر في السؤال ولا خفاء في ان الهجر عن المعنى الاصلي غير معتبر في المجاز
بل عدم الهجر معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع ينافي كونه
مجازا اذ لا وضع في المجاز لانا نقول تحقق نوع وضع في المجاز غير منكر بل الحق كما حقق
في موضعه ان اللفظ موضوع للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين
المعنى الاول مع عدم ترك الاول مجازا بالنسبة الى المعنى الاول وحقيقة بالنسبة الى المعنى
الاول ولفظ الكلام على تقرير الشارح كذلك فيلزم المفسدة وقد يجاب عن السؤال
بان المعتبر في النقل هو ترتب الوضع وتأخر وضع اللفظ للمنقول اليه عن وضعه للمنقول
الجميع فيه ومجرد اعتبار العلاقة بينه لا يقتضي الترتب ولا يستدعي تأخر الوضع
اي تأخر وضعه للمنقول اليه عن وضعه للمنقول عنه حتى يكون لفظ الكلام بالنسبة
الى الالفاظ منقولا اصطلاحيا وعاميا او خاصيا واذا لم يتحقق النقل لا يكون مجازا
ايضا فلا يلزم شيء من المفسدة وفيه نظر لان اتمامه موقوف على اثبات ان لا يكون بين
الوضعين ترتب وتقدم وتأخر واثبات عدم الترتب الوضع في الكلام امر دونه
خرط القتاد ومشكل لا مرور في التزامه للجواب عن اصل السؤال بل يكفي منع
الهجر المعنى الاول كما نقلناه ويرد عليه ان اتمام الجواب الثاني والمحذور يكفيهم ثم
يرد عليه اي الجواب الثاني ان اصل السؤال على كلام الشارح وفيه تصريح بالترتب
وتأخر احد الوضعين عن الآخر فلا يندفع بهذا المحذور على انا نقول اعتبار العلاقة

يستدعي الترتيب قطعا لكن تحقيقه يستدعي زيادة بسط في الكلام لا يليق بهذا المقام
فلا يكون له دخل في تحصيل اصل المرام فتركناه مخافة عن الاطناب في الاتمام لان الكلام
اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم يرد عليه ان لفظ كلام الله تعالى ان كان موضوعا
واسما لذلك المعنى الشخصي والشخص القائم بذاته تعالى فقط يلزم ان لا يكون ما قرأناه
كلام الله تعالى للقطع بان ما قرأناه ليس هو الامر القائم بذاته تعالى بل يلزم ان يكون
المقروء مثله اي القائم بذاته تعالى بل يلزم ان لا يكون المنزل على النبي عليه السلام
بلسان جبرئيل عليه السلام كلام الله تعالى بل مثله وفيه نظر للقطع بان ما نقرؤه كلنا
واحد منا ليس الا عين القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبرئيل عليه السلام
وان المنزل عليه بلسان جبرئيل عليه السلام هو عين كلام الله تعالى لا مثله وان
كان لفظ كلام الله تعالى موضوعا واسما للشخص القائم بذاته تعالى بل الامر الكلي
فقط اي النوع المتحقق في ضمن الكلام القائم بذات الله تعالى وغيره مما يكون منزلا
على النبي عليه السلام مما قرأناه او نقرؤه ويلزم من ذلك ان يكون اطلاق اي اطلاق
كلام الله تعالى الموضوع للمعنى الكلي العام على الشخص الجزئي الخاص القائم بذاته تعالى
باعتبار خصوصه لا باعتبار عمومه مجازا لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له فيصح
نفيه اي نفي الكلام باعتبار خصوصه عنه تعالى لانه لا يكون كلام الله تعالى حقيقة وذلك
ايضا باطل كاللازم من الشق الاول وانما قلنا لا باعتبار عمومه لان اطلاق العام
على الخاص لا باعتبار خصوصيته بل باعتبار عمومه لا يكون مجازا اي حقيقة بالتمام
العلام في المطول في بحث التعريف باللام وفي بحث الاستعارة فان اراد الا
طلاع فليرجع اليه وان جعل موضوعا لكل واحدة من الخصوصيات باعتبار ملاحظة

الامر

الامر العام المشترك بين تلك الخصوصيات حتى يصير من قبيل كون الموضوع له خاصا
والوضع عاما فيصير جميع ما قرأناه ونقرؤه والمنزل على النبي عليه السلام بلسان
جبرئيل عليه السلام كلامه تعالى ولا يصح نفي الكلام باعتبار خصوصه عنه تعالى لكن يلزم
ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث ايضا حقيقة كما يتصف التلاوة والتلفظ بالحدوث حقيقة
وذلك لان الكلام القائم بنفسه الكلي فقط مثلا على التقدير المذكور كلام الله تعالى حقيقة مع انه
حادث لان المحل حادث وحدوث المحل يوجب حدوث الحال وذلك ايضا باطل
كاللازم من الشقين الاولين اعلم ان اللفظ قد يوضع بشخص بعينه كما اذا تصورت
ذات زيد ووضع لفظ زيد بازائه فيقال هذا وضع خاص وموضوع له خاص
وقد يوضع لكل من متشخصات بخصوصه لا بفادة ولا يفهم منه الا واحد بخصوصه دون
القدر المشترك آلة للوضع ووسيلة اليه لانه الموضوع له لان الموضوع له
بهذا الوضع ليس مشتركا مثلا اذا تعقل الواضع معنى قولك كل مشار اليه مفرد مذكر
مذكر وعين لفظ هذا بازاء كل واحد من تلك الافراد المدركة اجمالا كان هذا
وضعا عاما وهو المشترك بين الافراد وكالموضوع له كل واحد من خصوصيات
تلك الافراد لان المفهوم المشترك بينهما ويكون الوضع عاما والموضوع له كذلك
كما اذا تصورنا مفهوما كليا وعين لفظا بازائه فهذا يسمى وضعا عاما الموضوع له
عام كوضع لفظ الانسان لمفهومه واما كون الوضع خاصا والموضوع له عاما
فمستحيل لما قيل ان الكليات يدل على متشخصاتها وذلك كاف في وضع اللفظ
للمتشخصات وليست المشخصات كذلك بالقياس الى كلياتها كما لا يخفى ورد
على المقدمتين اللتين احديهما ان الكليات يدل على متشخصاتها والاخرى

ان المشخصات ليست كذلك منع ظاهر فالاولى ان يقال واما كون الوضع خاصا والموضوع له
عاما وان كان ممكنا في نظر العقل لكن لم نجده بالتتبع والاستقراء ههنا واذا تحقق
انه لا صحة لشيء من الترديدات المذكورة فنقول لا مخلص عن ذلك الا بان يجعل
لفظ كلام الله تعالى مشتركا بين النوع المتحقق في ضمن جميع الافراد وبين ذلك الفرد
الخاص القائم بذاته تعالى فلا يرد شيء من المحذورات المذكورة وهي اتصافه تعالى
بالحدوث صحة وصحة نفيه عنه حقيقة وهو كونه مقروا ومحفوظا مثلا مثل كلام تعالى لان نفيه
يرد عليه ان اطلاق كلام تعالى بهذا التقدير على الاشخاص القائم بالنفوس
البشرية للحافظ مثلا باعتبار الخصوصيات والكلام الخاص المرسل على النبي
عليه السلام بلسان الملك يكون هو مجازا فيصح نفيه حقيقة وذلك باطل بالاجماع
قوله الاول ليس مرتبا الاجزاء في نفسه تشكل الفرق بين قيام ملع ولمع ونظائرهما
اذ لا فرق بينهما الا ترتب الاجزاء واذا عرفت ترتيبهما لا فرق يرد عليه
ان ذلك الداهي معترف بعدم الفرق مطلقا فان حاصل تحقيقه ان كلام الله تعالى
صفة حقيقة بسيط كساير صفاته تعالى الكمالية وانما التعدد بحسب التعلقات والاعتبارات
فلا يرد ما ذكره المحشي ره قوله الاول وتغير باخراج المعدوم لم يرد به اي بلفظ
الاخراج ما يتبادر منه بحسب الظاهر معنى اضافي اعتباري لا تحقق له الا بحسب اعتبار لان
لانه لا يصلح ان يكون مبدأ التأثير بل المراد التي هي مبدأ الاخراج ومنشأ
الاضافة ومظهر الآثار ومصدر الاحكام كما في ساير العبارات من الفعل
والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك فانها اي تلك الالفاظ
وان كانت دالة على المعاني الاعتبارية التي هي نفس الاضافة والنسبة بحسب

كعلم وعمل

به الصفة

المتبادر

لكن المراد ليس هو مدلولاتها الظاهرة بل المقصود والمراد بها مبدأ هذه الامور المذكورة
مبدأ الفعل ومبدأ الايجاد ونحو ذلك قوله الاول لانه لا يمتنع قيام الحوادث بذاته يرد عليه
ان التكوين لو كان حادثا لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وانما يلزم لو كان التكوين
الحادث قائما بذاته تعالى وليس بحسب ذلك لانه يجوز على تقدير حدوثه ان يقوم
بالغير كما ذهب ابو الهذيل العلاف من المعتزلة فان رد ذلك الايراد بما سيجيء من انه
لو قام بالغير لزم كون الغير خالقا للعالم ومكونا له وهو باطل لكان ذلك رجوعا
الى الدليل الرابع فاتحد الدليلان اي الدليل الاول والرابع والاولى في جوابه
اي جواب ذلك الايراد ان يقال انه اي ذلك التجويز مردود بان صفة الشيء
لا يقوم لغيره ولظهور بطلانه اي بطلان قيام صفة الشيء بغيره لم يتعرض
الشارح العلامة له فلا يلزم اتحاد الدليلين قوله الاول لجاز اطلاق كل ما يقدر
هو عليه يرد عليه انه ان اراد بالجواز الجواز الشرعي لا نمنع جواز اطلاق
الخالق على الله تعالى بمعنى القادر على الخلق اي الملازمة المستفادة من الشرطية
المذكورة وهي قوله لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق
كل ما يقدر هو عليه من الاعراض ممنوع للتوقف اي توقف ذلك الاطلاق
على عدم الايهام اي عدم ايهام النقص وعلى الاذن الشرعي بالاطلاق
لما ثبت من ان اسماء الله تعالى توقيفية وان اراد بجواز الاطلاق الجواز
العقلي والامكان الذاتي فنسلم الملازمة المذكورة فان لزوم الجواز العقلي
امر محقق ومسلم عندنا لكن لا نم بطلان التالي اذ لا دليل على امتناع التالي
ولا مانع عنه قال بعض الافاضل وفي كلام الشارح نظر لان القدرة انما هو على
الخلق

والايجاد لا على نفس الماهية اذ معنى له كما لا يخفى واما ما اورد عليه من ان
لزوم الجواز الشرعي ثم لتوقفه على عدم الايهام والاذن ولزوم
الجواز العقلي مسلم ولا مانع عنه فمنشاؤه قلة التدبر انتهى اقول هذا
كلام الفاضل مبني على ان الماهيات ليست بمجعولة فلا يكون منشأ لكلام
المحشي قلة التدبر هو الاول فاما بتكوين آخر يرد عليه اي على اللزوم
والملازمة التي هي مورد قوله لو كان حادثا فاما بتكوين آخر او بغيره منع
مشهور يعني لو كان حادثا لا يجب ان يكون بتكوين آخر حتى يلزم التسلسل
ولا بغير التكوين يلزم استغناء الحادث عن المحدث لجواز ان يحدث
بتكوين هو نفس ذلك الحادث المكون لا بد لنفي ذلك من دليل ومورد
المنع على المقدمة المشهورة وهي انه يجوز ان يكون تكوين عين
التكوين وقد اشرنا اليه سابقا في الحاشية السابقة المتعلقة على قول
الشارح اجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة في بحث
بيان الله تعالى قديم بالذات الى ماله اي لذلك القول من البيان وما يرد
عليه من الاعتراض اقول تصريح ما اشار المحشي سابقا بطريق الاجمال
هو ان المراد بالعينية ان كانت هي العينية بحسب الحقيقة يرد عليه ان
التكوين قد يضاف الى التكوين الذي يكون به ويعلم قطعا ان المضاف
غير المضاف اليه فكيف يصير عينه وان اراد والكونه نفيا عدم الزيادة
بحسب الوجود الى رجى فلم لا يجوز والنفية بهذا المعنى
في الاعراض حتى تجد دنا هذا كلام المحشي وقد عرفت في الحاشية المذكورة

سابقا

٣٩

سابقا ماله وما عليه فلا نعيد فان رمت سبيل الوقوف عليه فارجع اليه ويمكن
منع الملازمة بان يقال لا نسلم ان التكوين لو كان حادثا لكان اما بتكوين
آخر او بغير التكوين لم لا يجوز ان يحدث التكوين او يوجد بعد العدم
ويستند وجوده بعد العدم الى ذات التكوين من حيث هي لا الذات
الموجودة ولا الذات بشرط الوجود مثلا فنقول نفس التكوين المتصف به
الباري اذن تعلق بوجود نفسه فيصير التكوين موجودا بسبب نفسه ولا يلزم
تقدم الشيء على نفسه لان المقدم هو نفس الذات والمؤخر وجودها
ولا استحالة في سبق ذات الشيء على وجوده فاحفظ ذلك الامر فانه فائدة
جليلة ونكتة لطيفة يتمسك بها في مواضع كثيرة ومحال شتى اي مختلفة يرد عليه
ان الكلام المذكور سنديته ساقط عن درجة الاعتبار لانا نعلم بالضرورة
امتناع كون ذات الشيء مرجح الوجود مرجحا لوجوده ويستلزم فعليه
الوجود ولو جاز لزم استغناء الحادث عن المحدث فينسد باب اثبات
الصانع وينسد باب اثبات وجود الصفات الازلية وما يلحق مفسدة
اكثر من ان يحصى واظهر من ان يخفى وفرح غيرك فاطر وفتحه عليك ولا ينقش
في لوح ذهنك حتى لا يوافيك مزال الافهام ومزال الاقدام هو الاول مضاف
ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية كانه اراد بالادلة ما عدا
الدليل الثاني من الادلة على ان التكوين الثلاثة الباقية وذلك
لان الدليل الثاني لا يكون مبناه على كون التكوين صفة حقيقية كما لا يخفى
على المتأمل فيه بخلاف الثلاثة الباقية او بني الامر على التغليب اي تغليب

الاكثر على الاقل بان ينسب الاقل الى وصف مختص بالاكثر وهو ههنا
على كون التكوين صفة حقيقية هو الاول ولا دليل على كونه صفة اخرى
سوى القدرة والارادة والذي يخطر بالبال لتحقيق هذا المقال
هو ان التكوين الذي يعبر عنه بالفعل والايجاد والاحداث ونحو ذلك
هو المعنى الذي نجده في الفاعل المؤثر عند تصوره من هذه الحيثية
وبه يمتاز تميزا عرضيا ونحو ذلك عن غيره ويرتبط الفاعل بواسطة ذلك
المعنى بالمفعول نوع ارتباط لا يكون له ذلك مع غير مفعوله وان لم يوجد
المفعول بعده يعني تحقق ذلك الرابط والارتباط الى ما بين الفاعل ومفعوله
لا يقتضي وجود مفعوله لجواز ان يكون ذلك الارتباط ازليا مع كون
المفعول حادثا بالزمان وهذا المعنى الذي يرتبط به الفاعل بالمفعول
ويتميز به الفاعل عن الاغيار ليس مخصوصا بالفاعل المختار بل يعم
الفاعل الموجب ايضا لتحقق ذلك المعنى بينه وبين مفعوله ايضا فتغاير
ذلك المعنى القدرة والارادة لتحققه في الفاعل الموجب دونهما بل نقول
هو اي ذلك المعنى الرابط موجود متصور في حق الواجب المختار
بالنسبة الى نفس القدرة والارادة لانهما معلولان للواجب
ثم وهي موجد لهما ومكونهما فيكون مرتبطا بكل واحدة من القدرة
والارادة بذلك المعنى الذي نجده فيه ويعبر عنه بالتكوين فكيف
لا يكون ذلك التكوين الذي يعبر عنه بالايجاد وامثاله صفة اخرى
وراء القدرة والارادة مع كونه معنى يرتبط به الواجب بهما كما يرد عليه

ان هذا المدرك تمام مع كونه مشتملا على تعسفات غريبة وتمحلات بعيدة على
تقدير تسليم وتماميته لا يدل على ان التكوين امر موجود محقق في الخارج زائد
على ذاته ثم مغايرة لما في نفس الامر للصفتين المذكورتين اي القدرة
والارادة بل هو تصريح بان ذلك المعنى امر اعتباري نسبي محقق بين
المنتسبين على انا نقول المعنى الذي به يمتاز الفاعل عن غيره اما الفعل الصادر
عنه المتعلق بالمفعول فلا يتصور بدون وجود المفعول الذي لم يوجد
ولا خفاء في انه ليس صفة موجودة مغايرة للسبع واثبات الزائد
موقوف على الدليل ولا دليل منهم يدل عليه هو الاول والمكونات حادثة
بحدوث التعلق او نقول المكون حادث لكون تعلق التكوين في الازل
بوجود المكونات فيما لا يزال فان التعلق الازلي ليس تعلقات بوجوده
فيما لا يزال في وقت معين وزمان مخصوص وهذا التوجيه الذي ذكرناه
هو الانسب بالمقام دون التوجيه الذي ذكره الشارح فان المناسب للتوجيه
الشارح هو هكذا وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه عند التعلق فترك
لفظ التعلق وذكر وقت الوجود مستدرك في الجملة بان حدوث المكون بحسب
دخول الوقت وجوده لا بحسب حدوث التعلق كما لا يخفى هو الاول وما يقال
من ان القول بتعلق بوجود المكونات بالتكوين قوله لحدوثه اي ما يقال في ومحل
الاستدلال العائل لحدوث التكوين محصول الاستدلال هو ان التكوين لو كان
قديما لزم قدم المكونات كلها والتالي باطل بالضرورة المشاهدة فالمقدم مثله
وحاصله اي حاصل الجواب عن هذا الاستدلال نقض اجمالي ومنع الملازمة

التعلق

في قوله لو كان قديما لزم قدم المكونات ثم لزوم قدم المكون من قدم التكوين
المتعلق به وكيف وان وجود المكون بالتكوين يستلزم حدوث المكون
اذ ليس ذلك التعلق الا نفس الاحتياج الى الغير او مستلزم له والاحتياج
الى الغير هو نفس الحدوث وقد يتوهم انه اي القول المذكور اعتراض
على قوله السابق على القول المذكور وهو قوله فان تعلق فاما ان يستلزم ذلك
قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم اولا وحاصله اي حاصل ذلك الاعتراض
ان الترديد اي حذف شق المنفصلة المذكورة قبيح اذ مع تحقق التعلق المذكور
اي تعلق وجود المكون بالتكوين لم يتصور قدم المكون لان التعلق نفس
الحدوث او يستلزم الحدوث وليس ذلك الاعتراض بشيء فنحن عند
الطبايع المستقيمة والقرايح العلمية شيوع نظايره وشهادة امثاله
توسيعا للدايرة واحاطة للاحتمالات العقلية لاظهار البطلان على
جميع التقادير المتصورة في بادي النظر الا ترى انه اي المراد المذكور
ردد ايهم وجود العالم بين التعلق بالذات الواجب الوجود والصفات
الازلية وبين عدمه اي عدم التعلق بهما حيث قال وجود العالم ان
يتعلق بذات الله تعالى او صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع فان تعلق
فاما ان يستلزم ذلك المحال مع انه عدم تعلق وجود العالم بذاته او صفاته
امر ممتنع وبالجملة الترديدات الواقعة في المنفصلات التي يتركب منها القياسات
يجب ان يكون بحيث جاز وقوع كل واحد من الشقوق الحاصلة منها كما
يشهد به تتبع القياسات بتالوم المنفصلات على انا نقول انه يجوز

ان يكون

ان يكون الجواب الذي وقع فيه الترديدات المذكورة الزاميا على القايل
بحدوث التكوين فالمقدمة التي ادعاها المعترض انها فاسدة وان كانت
كذلك في نفس الامر لكنها مسلمة عند الخصم فانه معترف بان التعلق بالواجب
وصفاته الازلية يستلزم لعدم المتعلق كما يدل عليه المقدمة التي اورد في بيان
الاستدلال وهي انه لو كان قديما لزم قدم المكونات فلا يكون فساد المقدمة في نفس
الامر منضما لان الالزام يتم بمجرد تسليم الخصم اياها وهو المط [illegible] ومن ههنا
اي ومن اجل ان المراد بالحادث عند المتكلمين ما لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم
والمراد بالقديم خلافه اي ما لا يكون مسبوقا بالعدم [illegible] وهو غير المكون عندنا
جعل اي ذلك القول الذي ذكره عقيب الجواب عن استدلال القائلين بحدوث التكوين
بعضهم تتمة الجواب عن الاستدلال المذكور وحمل اي ذلك البعض لفظ الغير
الواقع في كلام المص وهو غير المكون على الغير المصطلح عند اهل الحق وهو ما يمكن انفكاكه
عما هو غيره كما مر وقال ذلك البعض مستند لا من جانب المص على ان التكوين غير
المكون وهو اي التكوين غيره اي غير المكون لصح الانفكاك بينهما وكيف لا وانه
موجود في الازل بدون وجود المكون فلا يكون التكوين اضافية ممتنعة الانفكاك
عن المضاف اليه كالضرب الممتنع انفكاكه عن المضروب كما ادعاه المستدل حيث
قال انه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب والا اي وان لم يكن
الامر كذلك بل كان اضافية ممتنعة الانفكاك عن المضاف اليه لما كان غيرا البتة
الى المكون لامتناع الانفكاك ح اي حين كونه اضافة عن المكون وقد سبق انه
غير ممتنع الانفكاك وليس ذلك التوجيه الذي ذكره ذلك البعض بشيء موجه لان صحة

لان صحة الانفكاك لكنه ادعاها ذلك البعض ان اراد بها صحة الانفكاك في جانب
التكوين يعني جواز وجود التكوين بدون المكون فهي غير مسلمة خصوصا للخصم
وكيف لا فانه موجود في الازل بدون وجود المكون قلنا انه اول المسئلة
فاثبات الدعوى به مصادرة وان اراد صحة الانفكاك في جانب المكون يعني جواز
وجود المكون بدون التكوين فذلك مما يصلح اذا كان صفة حقيقية قديمة
موجودة المكون بدونه بديهي الاستحالة لا يدعيه عاقل وذلك اي في دعوى ان
صحة الانفكاك في جانب المكون موجودة متحققة في حالة الاضافة اي عند كون
لا يصح جوابا عن الاستدلال ولا يكون له دخل فيه بل هو موافق لمذهب القائلين
بحدوث التكوين لا يجب ان يكون السند الاتي مقابلة الخصم او نقضا اجماليا
تفصيليا والمذكور سند او لو جعل قول المصنف تتمة لم يلزم منه المحذور وفيه
ان في كلام ذلك البعض انظر نظر الان قوله والا لما كان غير الامتناع الانفكاك
ح عن المكون يسعو لكفاية امتناع الانفكاك في جانب واحد فقط لنفي الغيرية
وليس كذلك لان عدم الغيرية لا يتم الا بالملازمة اي اللزوم من الجانبين ولا يكفيه
اللزوم من جانب واحد فقط كالعرض مع المحل فانه يتحقق امتناع الانفكاك بينهما
من جانب واحد لامتناع تحقق العرض بدون المحل مع انهما متغايران وكذلك
الصفة المحدثة مع الذات فان امتناع الانفكاك من جانب واحد يتحقق
بينهما ليس الا عرضا فالتمثيلين يصير لغوا اي الخفي قوله لان الفعل غير المفعول
قيل محصول الدليل هو ان التكوين فعل والفعل مغاير المفعول بالضرورة
ويرد عليه المنع اما تفصيلا فلان التكوين ليس نفس الفعل بل مبداؤه ولو سلم

لجواز ان يكون نقضا

ان التكوين

ان التكوين ليس الفعل لانه مبداؤه فلا يلزم كبرى الدليل لان الفعل لم يكن
غيرا بالنسبة الى المفعول لامتناع انفكاكه عن المفعول فانه لا يجوز ان يتحقق
الفعل بدون المفعول فلا يكون غيرا بالمعنى المصطلح واما اجمالا فلان الدليل لو كان
بجميع مقدماته صحيحا لزم منه المغايرة بين التكوين وذات الفاعل ايضا لان
الفعل لما كان مغايرا للمفعول كذلك يغاير الفاعل بالذات والى هذا النقض الاجمالي
اشار بقوله ولو سلم ان الفعل غير المفعول لكان غير الفاعل ايضا فيكون الصفة
غير الذات وهو باطل عند المستدل وجوابه اي جواب المنع المذكور
اما عن منع الصغرى فبان يقال ان الكلام الزامي فان القائل بالعينية اي عينية
التكوين للمكون للمفعول ينفي كونه اي التكوين صفة حقيقية فلا يصلح السند المذكور
لتقوية المنع عند الخصم ومنع مقدمة الصغرى من قبل الخصم القائل بالعينية
مستندا بان التكوين مبدا الفعل لا نفسه مع كونه غير قائل به خارج عن
قانون التوجيه لان الغرض اسكات الخصم لا اقامة البرهان على المدعى المذكور
يرد عليه ان سقوط السند لا يوجب اسقاط المنع التفصيلي اذا كان مساويا
للمنع وليس فيما نحن فيه كذلك فالمنع باق بحاله وللخصم ان يقول كلامكم مبدا انما يتم
اذا كان التكوين زائدا في نفس الامر صفة حقيقية موجودة على حدة اذ ليس كذلك
فليس كذلك ويمكن ان يجاب عن المنع المذكور بان يقال يراد بالفعل مبدا الفعل
فمحصول الدليل ان التكوين مبدا الفعل ومبدا الفعل يغاير المفعول فلا يتجه المنع
المذكور فيكون قوله كالضرب تنظير الا تمثيلا لان المراد ان التكوين مبدا الفعل ومبدا
الضرب انما يكون فعلا والمثال يجب ان يكون موافقا للممثل به بخلاف التنظير فانه لا يجب

موافقة للمنظور وفيه تامل واما الجواب عن المنقض الاخرين فان بقوله

وقد عرفت ان الفاني الحاشية الى انه جواب التسليم الاول بل الثاني ايضا

وبيانه ان يقال ان المانع او المنع تخلف الفعل مع المعلول مستندا الى ان الفعل

يمنع انفكاك عن المعلول وقد عرفت ان امتناع الانفكاك بينهما ليس الا من جانب

واحد لا من الجهتين كالعرض مع المحل لا يوصف مغايرة مع الفاعل ولم يتمسك

الناقض بعد ذلك التوهم فلا يتم النقض والجواب الذي اختاره المحشي سوال المختار

التغاير بين الذات والصفة ولا محذور فيه لان المراد بالصفة الصفة

المحدثة فان كلا منها ليس الا منها يرد عليه ان الجواب مع التسليم كلام السند وهو

لا يسقط عند به فانه من مزالق الافهام قوله مستغنيا عن الصانع اذ لا احتياج

اليه اي الصانع انما هو في التكوين والايجاد مما لم تكن التكوين والا لاحتاج ايضا

على ذات الممكن بل كان عدمه لا نفي الاحتياج يرد عليه ان هذا انما يتم به اذا لم

تكن الماهيات انفسها مجعولة واذ ليس كذلك فليس كذلك قوله اقدم

منه العدم اما ان يراد به معنى لغوي وهو الدوام فالمعنى اي معنى قوله انه اقدم

منه ادوم منه واسبق منه اذ العالم حادث زماني والله تعالى ازلي واما

ان يراد بالعدم معنى اصطلاحي وهو عدم مسبوقيته بالعدم وذلك بان

يلاحظ لزوم قدم العالم ايضا كالواجب اذ العالم على تقدير كون التكوين

نفي كان مستندا الى نفي ذلك احتياج الا مر والمستند الى الذات من غير احتياج

الى آخر يجب ان يكون قديما كالباري فالمعنى ح اي معنى قوله اقدم من العالم

انه اقوى قدما منه واولى به لانه تعالى قديم بدون التكوين بخلاف العالم

فانه

٤٣

فانه قديم بالتكوين لان وجوده به وان كان ذلك التكوين عينه قوله الاول دليل على

كون صانعه قادرا مختارا وذلك لحكم الضرورة فمن توهم توقف هذا الدليل

على قول الحكماء ان هذا النظام المحكم اوفق الوجوه الممكنة واكملها بالنسبة

الى العالم فلمناسبة للمبداء الكامل من جهة الكمال اوجبه اي العالم بهذا الوجه

الكامل الاوفق المبداء الكامل لان العقل يجوز صدور العالم بهذا الوجه الاوفق

عن الموجب بالذات كما ذهب اليه الحكماء فهذا المتوهم قد خفي عليه الضرورة

التي يحكم بها عقول الصبيان والمجانين نعم قد ينافش بان ذلك الصانع

لا يجب ان يكون واجب الوجود بالذات لاحتمال الواسطة فان العقل يجوز

صدور العالم بهذا الوجه الاوفق عن الفاعل المختار الصادر عن الموجب وقد

استوفينا الكلام فيه فيما سبق فلا نعيده ويرد عليه ان دعوى الضرورة

في امثال ذلك المواضع خروج عن الاعتدال لانه مفض الى القول بان الحكماء

من اولهم وآخرهم لم يفرقوا بين الفروري وغيره قوله الاول بمعنى الانكشاف

التام تفسير الشارح العلامة بتفسير الرؤية بالانكشاف لان الرؤية مصدر

المبني للمفعول بمعنى كون الشيء مرئيا مدركا محسوسا بالبصر لا الادراك والاحساس

وذلك لان الانكشاف صفة المرئي دون الرائي واما الرؤية اذا كان مصدر

المبني للفاعل فانه صفة للرائي اذ معناه احساس الشيء وادراكه بالبصر

ولا يكون صفة للمرئي فعلم ان الرؤية بمعنى الانكشاف مصدر المبني للمفعول

وانما فسر الرؤية بذلك لان الخصم انما يرى المانع عن الرؤية من باب المرئي

والتفسير المذكور تاكيدا اي رد ما ذهب اليه الخصم اقول يمكن ان يقال تفسير الرؤية

ما بالكل فتغير باللازم اذ الانكشاف لازم للاحساس بالبصر ومع نكتة التأكيد
من غير مرة يعني ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم
برهان على ذلك هذا اى كون الشيء بحيث لم يحكم العقل عند التخلية بامتناع
تحققه ولا بوجوبه هو الامكان الذهني وهو اعم من الامكان الذاتي لتحققه
في الممتنع بالذات الذي خفي عليه امتناعه كسبيا فليس ذلك الامكان العام محل
النزاع اذ الخصم قايل به اى بامكان رؤيته بهذا المعنى وانما النزاع في الامكان
الخاص الذاتي بل في الامكان الوقوعي الذي هو عبارة عن الاستعداد اقول الظ
ان الخصم انما نوى عند تصور ذاته تعالى على وجه التجرد ولعل دعوى الضرورة
المذكوره في الشرح بهذا الاعتبار والا فتصور الواجب بالذات بعنوان
انه مجرد يحيل الحكم بتعلق الرؤيه ممتنعا في نظر العقل ما لم يتمسك بدليل عقلي
او نقلي لم يتصور للعقل ان يحكم به ضرورة انا نفرق بالبصر بين
جسم وجسم وعرض وعرض يرد عليه انه ان اريد ان الفرق يحصل برؤية
البصر يعني انهما اى الاجسام والاعراض يصير مرئية فهو اول المسئلة
فذكره في دليل اثبات الرؤية مصادرة على المط وهي جعل الدعوى على
العدم المذكور هو ايضا ذلك وان اريد ان الفرق يحصل بسبب استعمال
البصر في المبصرات يعني ان يستعمل البصرية في الاجسام والاعراض
لواسطة تميز العقل بينهما ويفرق لا يعني ان المفرق مرئي محسوس فمسلم لكنه
لا يفيد المط ولا يحصل به المعظم لان كون الرؤية اى استعمال البصر واسطة
في تميز الاشياء لا يوجب كونها مرئية لانا نفرق هو بواسطة حس البصر

ان م

بين الاعمى والاقطع مع انهما غير مرئيين لكونهما عدميين كدخول العدم
في مفهومهما لانهما عبارتان عن عدم البصر وعدم اليد والتحقيق الذي
لا محيد عنه هو ان حصول الفرق بين الكثرة بمدخل من البصر يعني مجرد
ان البصر له مدخل في حصول الفرق لا يقتضي كون المفروق مرئيا مبصرا
معا العدم الثاني لم يحصل المط وعلى العدم الاول يصير الدليل عين المط
يرد عليه ان الدليل بالحقيقة مفصل للمدعى والمفصل يصح جعله دليلا
للمجمل او جزء الدليل كما يقال هذا انسان لانه حيوان ناطق وقد تقرر
ذلك في علم المنطق ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان المسئلة بديهية وما توهم
المورد انه استدلال عليها هو تنبيه ومفصل لها بنوع تفصيل فلا يلزم
المحذور اذ لا رابع مشترك بينهما يرد عليه ان التحيز المطلق
الشامل للمتحيز بالذات والمتحيز بالتبع ووجوب الوجود بالغير والمقابل
اى كونه متقابلا للذاتي وكذا المخلوقية وامتناع العدم بالغير بل الامور
العامة الشاملة للواجب والجوهر والعرض او للاخيرين كالماهية
والمعلومية والمذكورية ونحوها امور كالكثرة فانها مشتركة ايضا
بينهما اى بين الجوهر والعرض كالثلثة المذكورة في الشرح فلم لا يجوز
ان تكون العلة المشتركة للحكم المشترك واحدا من تلك الامور لا بد لنفي
ذلك من دليل فان قلت علية الامور العامة الشاملة للواجب والممكن
كالمعلومية والمذكورية ومطلق الوجوب والعدم الزماني والوجود
يستلزم صحة رؤية الواجب لتحقق علة الحكم في الواجب تعالى فلا فرق

للنقض بهما على انا نقول لا يجوز ان يكون العلة المشتركة شيئا من الامور العامة
سواء كان شاملا لجميع الاقسام من الواجب والجوهر والعرض او كان مخصوصا
بالممكنات وذلك لانها اى علية الامور العامة تقتضى صحة رؤية المعدومات
لتحقق الامور العامة فيها مع انهم جازمون من غير شائبة الوهم بامتناع
رؤية المعدومات والشئ المنافى قطعا قلت لم لا يجوز ان يشترط علية الامور
المذكورة بشئ من خواص الموجود الممكن حيث يشمل الواجب والمعدوم
ويعم الجوهر والعرض لا بد لنفى ذلك من دليل يرد عليه ان المراد بالعلة
متعلق الرؤية والخصوصية فالعدم والمعدوم لا يصلح ذلك بعكس الوجود
على ما سبق فى الشرح تفصيل ذلك فاعرضنا [illegible] والامكان عدم
ضرورة الوجود وايضا يمكن ان يقال لا يجوز ان يعلل الرؤية بالامكان
المشترك اذ لو عللت بالامكان المشترك بين الموجود والمعدوم يصح
رؤية معدوم الممكن لتحقق العلة واللازم الباطل وهو ممتنع بالضرورة
وفيه نظر لجواز ان يكون العلة هو الامكان المشروط بشئ من خواص الموجود
الممكن كما مر فلا يتحقق المعدوم يرد عليه ما مر فى الحاشية السابقة فليتامل
[illegible] ولا مدخل للعدم فى العلية لان علية الشئ عبارة عن التاثير
فى الشئ الثانى او ملزوم له فيجب لا محالة اتصاف العلة بالتاثير ولا خفاء فى
ان التاثير صفة اثبات الشئ وامر وجودى واتصاف الشئ بالامر الوجودى
فرع وجود ذلك الشئ المتصف به ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا
اذ الشئ ما لم يوجد لم يتصور وجود شئ منه اصلا فلا يجوز ان يتصف به

علة رؤيته التى هى الامكان
فتردد وجود تحقق
المعلول عند تحقق جم

اى

٢٥

اى بالتاثير الذى هو الموجود العدم الذى هو المعدوم ولا يجوز ايضا
ان يتصف بالامر الوجودى ما هو مركب منه اى من العدم مع غيره لان المركب
من العدم معدوم بالضرورة كالعدم بالضرورة كذا افاد السيد المحقق الشريف
الجرجانى فى شرح المواقف ويرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون الامكان او العدم
شرطا لمؤثرية خارجا عنه ولا يلزم منه انعدام المؤثر فلا يتم الشرطية
اى كون الامكان او العدم شرطا فلا يتم الدليل المذكور المطول لا يحصل
المقصود يرد عليه ان كلام السيد فى شرح المواقف اسند لا على نفى
جزئية العدم بالنسبة الى العلة قال صاحب المواقف والعدم لا يصلح
ان يكون جزء العلة اى المؤثر ما يستدل عليه السيد الشريف قدس سره بقوله
لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه ولا شك
ان الدليل المذكور مثبت لما قيم هو عليه من نفى الجزئية ولا يتوجه عليه ما اورده
المحشى ره [illegible] ويتوقفوا امتناعها اى امتناع الرؤية يتوقف
على كون ثبوت الشئ من خواص الممكن شرطا ومن خواص الواجب
مانعا فلا يكون ذلك الشئ الامتناع على تقدير تحققه منافيا لما ادعيناه
من الامكان الذاتى فان امتناع وجود شئ كالرؤية لعدم شرط او وجود
مانع لا يكون الامتناع بالغير والامتناع بالغير لا ينافى الامكان الذاتى بل
هو قسم منه لان الممكن بالذات ان كان معدوما كان ممتنعا بالغير
وان كان موجودا كان واجبا بالغير واذا تقرر ان الامكان الذاتى لا ينافى
الامتناع بالغير فنقول لو امتنع رؤيته الله تعالى بسبب انتفاء شرط هو كون
الشئ

من خواص الممكن او بسبب وجود مانع هو كون الشيء من خواص الواجب لا يمتنع
ذلك الامتناع الصحة المطلوبة اي صحة رؤية رؤية الله تعالى هي امكانها
الذاتي هو الاول ثم لا يجوز ان يكون مخصوصية الجسم والعرض الح
المحشي رد هذا القول من المحشي جواب بقوله اي بقول المعترض والواحد
النوعي قد يعلل ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام الذي اورده المحشي المجيب
هو ان متعلق هذه الرؤية المتعلقة بالشبح امر واحد مشترك في الواقع
بين الجواهر والاعراض كما صرح به في آخر هذا القول بقوله متعلق هذه
الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري وهو
اي الكلام الذي كان حاصله ذاك لا يدفع الاعتراض عن الطريق المذكور وتحقيق
كلام المحشي في هذا المقام بحث لا مزيد عليه هو ان اصل الدليل تمثيل
وهو عبارة عن بيان مشاركة جزئي لجزئي آخر في علة الحكم للجزئي الثاني
للجزئي الاول والجزئي الاول يسمى اصلا والثاني فرعا والمشترك علة وجامعا
وليس المراد بالعلة القابل السبب المستلزم لوجود الحكم والجامع انما يفيد
ذلك اذا ثبت علية الحكم والعمدة في اثبات الحكم العلة الطرد والعكس
المسمى بالدوران وجودا وعدما اي كلما وجد الجامع وجد الحكم وكلما
عدم عدم والسبر والتقسيم المسمى بالترديد وهو ايراد اوصاف
الاصل وحصرها وابقاء البعض وابطال البعض الباقي العلية لكن
المذكور في الدليل المذكور السبر التقسيم بعد التمثيل فيما نحن فيه
هو ان الممكن مرئي وسبب الرؤية وعلة الوجود والواجب تعالى الذي

هو فرع

هو فرع في مبحث هذا مشاركة للممكن الذي هو اصل فيه اي في ذلك السبب الذي
هو الوجود بالضرورة فالرؤية او صحتها المعلولة الثابتة للاصل الذي
هو الممكن ثابتة لفرعها الذي هو الواجب اما بيان سبب الرؤية في
في الممكن الى الوجود منها ان يقول ان الرؤية حكم مشترك بين قسمي
الممكن والحكم المشترك لا بد له من سبب واحد مشترك والامر المشترك هنا
الوجود والحدوث والامكان والتحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير
والمخلوقية والمقابلة من الامور العامة كلها وهو ما يصلح ان يكون
سببا للرؤية من بين تلك الامور ليس الا الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكن
لا يكون مشتركا بين الجوهر والعرض فلذلك يثبت صحة رؤية الواجب تعالى وانما قلنا
ان غير الوجود لا يصلح للسببية لان غير الموجود اما عدم للموجود والمعدوم سببية
للرؤية وصحتها لو صح صحة رؤية المعدوم واما غير فلا شك في اعتبار العدم
في مفهومه للامكان والحدوث والامتناع بالغير عن ذلك والعدم لا يصلح التاثير
وكذا ما يعتبر فيه العدم وفيه نظر لانا لا نسلم ان الحكم الواحد المشترك لا بد له من
سبب واحد مشترك فان الواحد النوعي قد يعلل بالشمس والنار لم لا يجوز ان
يكون الرؤية المذكورة ايضا كذلك ويكون اما في الجوهر علة وفي العرض علة اخرى
ولا يكون ذلك السبب مشتركا بين الممكن والواجب حتى لا يلزم كون الواجب مرئيا
لا بد لنفي ذلك من دليل ولو سلم فلا نسلم ان المشترك بين الجوهر والعرض دائما
يكون تماما مشتركا بين الموجود والمعدوم بل كان مخصوصا بالموجود ويعتبر
فيه العدم فان التحيز والوجوب بالغير والمخلوقية من الصفات العامة مع انه

لا يعتبر فيها العدم وايضا لا يجوز ان يكون المؤثر والسبب المستلزم هو الوجود بشرط
امر عدمي يتحقق في الواجب لابد لنفي ذلك من الدليل فلو اجيب عن الاعتراض الاول
ان المنع الاول لا يحصل من ان المراد بالعلية متعلق الرؤية وهي في الممكنات
امر مشترك بينهما وهو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود ولا خفاء في
انه مشترك بين الواجب والممكن لكان غير ارادته اياه الا اذا ثبت ان متعلق
الرؤية المشترك بين الواجب والممكن على موجبه ومستلزمة للرؤية او صحتها
والا لما استقام التمثيل لوجوب تحقق جامع مشترك في التمثيل كما عرفت ولا نثبت
ان الوجود المشترك الذي هو متعلق الرؤية او صحتها امر وجودي مشترك
فلا بد لها من سبب موجب مشترك وهو اما الوجود او الحدوث او الامكان او غير
ذلك من المذكورات لا سبيل الى شيء منها سوى الوجود وهو مشترك
بين الممكن والواجب فتعين رؤية الواجب او صحة رؤيته نعم وهو المطلوب ويرد
عليه ما مر من الاعتراضات المذكورة من غير اندفاع وايضا نقول لو كان مراد
المستدل بالعلة متعلق الرؤية وكفى في تحصيل اصل المقصود اشتراك متعلق
الرؤية بين الواجب والممكن يحصل الاستغناء به من مؤنة كثير من المقدمات
المذكورة في الاستدلال ويستلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض
والمقدمة القائلة به في الادلة المذكورة هي قوله انا قاطعون برؤية الاعيان
والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض وكذا
يستلزم استدراك التعرض الضمني لاشتراك الصحة اي اشتراك صحة الرؤية
بينهما اي بين الجوهر والعرض وانما قيدنا بالتعرض الضمني لان المستدل

ثم

لم يصرح بدعوى اشتراك الصحة لكن اشار اليه بقوله ولا بد للحكم المشترك وكذا
لا يستلزم استدراك التعرض لاستلزام الاشتراك في المعلول الذي هو صحة
الاشتراك في العلة والمقدمة القائلة بهذا الاستلزام وهي قوله ولا بد للحكم المشترك
من علة مشتركة بل نقول سائر المقدمات المذكورة في ترديد العلة ايضا
اذ يكفي ان يقال اذا رأينا زيدا من بعد لا يدرك منه الا هوية ما مالوره وهو
امر مشترك بين الواجب والممكن هذا نهاية تحرير كلام المحشي في هذا المقام
يطلعك على اصناف ما قيل ويقال وبه يظهر جواب الايراد الذي اورده بكلام
المحشي في الحاشية التي تلك الحاشية رابعها فلا تغفل حتى لا يكون من القاصرين

قوله انما يدرك منه هوية يرد عليه ان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتباري
فكيف يتعلق بها الرؤية بل نقول صدق تلك المقدمة يستلزم احدى الامرين
اما وجود الكلي من حيث هو كلي في الخارج ممتازا عن المشخصات والاشخاص
امتيازا بحسب الخارج ولا صحة رؤية المعدومات الى رحبة لان تلك
تلك الهوية المطلقة المشتركة التي هي متعلق الرؤية ان كانت موجودة
في الخارج لزم الامر الاول وان لم تكن موجودة فيه لزم الامر الثاني وكلاهما
مستحيلان بل الحق ان المرئي بالحقيقة من شبح من بعيد ليس الا مخصوص
الموجود اي الشخص الخاص الموجود في الخارج لكن مما رايناه تفاصيل
ما فيها سائر الاعراض من مقادير والاشكال والالوان والحسن والقبح
وغير ذلك وغاية ما في الباب انه لم يتكشف عند الحس الكاشف الكل فا
وذلك لا يخرج عن المرئية وكيف فان تصور المبصرات لا يطبع في القوة الجليدية

لعلك

فلو كان المرئي كليا لزم انطباع الكليات في الآلة الجسمانية المادية الجزئية
ولا تقبله عقل واذا عرفت ان متعلق الرؤية هو الخصوصية فنقول لعل
تلك الخصوصية لها مدخل في تعلق تلك القوة فلا يلزم صحة الرؤية بالقياس
الى الواجب تعالى ثم اعلم ان هذا الدليل الذي ذكر لاثبات صحة الرؤية على الله تعالى
يجري بعينه في صحة الملموسية مع ان الحكم يخلف لامتناع كون الواجب ملموسا بالعقل
والنقل واتفاق العلماء واما جريان الدليل فلانا نقول انا قاطعون بلمس الاعيان
كالحار والبارد والرطب واليابس والصلب واللين والخشن والملساء والاعراض
كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والصلابة واللين والخشن
والملاسة ضرورة انا نفرق باللمس بين جسم وجسم كالحار والبارد وبين
عرض وعرض كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والصلابة ولا بد
للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان
اذ لا رابع مشترك بينهما ولا مدخل الى الثاني والثالث فتعين الاول
فهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يلمس حيث تحقق تصحيح الملموسية
على ما لا يخفى بعد الاول والمعلق بالممكن ممكن يرد عليه ان المعلق بالممكن لا يجب
ان يكون ممكنا لا ما يلزم من الممكن قد يكون ممتنعا بالذات وذلك انما يكون
اذا كان الممكن ممتنعا بالغير كعدم العقل الاول فانه يستلزم عدم الواجب
بالذات لان العلة والمعلول كما يكونان متلازمين في الوجود فكذلك يكونان
متلازمين في العدم كما تقرر في موضعه فيصح ان يقال ان انتفى العدم
المعلول كالعقل الاول مثلا انعدم العلة التامة له كالمبداء الاول الذي هو

علم صح بهو الدعوى ... ان هذا الدليل منقوض بم ... كما ذكره

واجب الوجود بالذات وقوله والعلة قد تمتنع عدمه اشارة الى انه لا يستدعي
ذلك التعلق بالممكن امكان المعلق بالممكن الذي انتفاء المبداء مع امكان المعلق به
الذي هو انتفاء العقل الاول اذ لا يرجح وجوده ولا عدمه بالنسبة الى ذاته نعم
والسر فيه اي صحة ذلك الكلام وعدم استدعاء الامكان الملزوم المعلق به
امكان اللازم المعلق هو ان التعلق والارتباط اي الاتصال الواقع في الشرطية
المذكورة ليس الا بحسب التحقق والوقوع وتحقق ذلك مؤدى الشرطيات
الكلية مثلا هو انه كلما تحقق المقدم تحقق التالي وتحقق انما يتحقق اذا امتنع
وجود المقدم بدون التالي سواء امتنع وجود التالي بدون المقدم او لا
فلذلك لم يحصل من القياس الاستثنائي المركب من الشرطية المتصلة ولا ينتجان
من وضع المقدم ورفع التالي ولم ينتج رفع المقدم ووضع التالي لجواز ان
يكون اللازم اعم من الملزوم كما تقرر في علم المنطق وسواء كانا اي المقدم
والتالي ممكنين كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او ممتنعين
كقولنا ان كان زيد فهو صاهل او مقدم ممتنع وتالي ممكن وبالعكس ان انتفى
العقل انتفى الواجب وانما انتفى الواجب انتفى العقل ولم يجز تركيبها
من مقدم صادق وتالي كاذب لامتناع استلزام الكذب بخلاف العكس
كقولنا ان كان زيد فرسا فهو جسم فلا يكون ذلك التعلق والارتباط
بحسب الامكان والتجويز العقلي يكون مؤدى بها لو امكن المقدم
امكن التالي فلذلك صحة الشرطية في المقدم الممكن والتالي الممتنع
اذا كان بينهما لزوم امتناع انفكاك كما مر ولا يثبت المعلق الذي

هو الرؤية بالتعلق المستفاد من الآية فان استقر مكانه فسوف تراني (هو الاولى)
وقد اعترض بوجوه الاول منها ان موسى عليه السلام حين قال رب ارني
انظر اليك لم يسأل الرؤية والابصار بل طلب العلم الضروري بوجوده تعالى
فلفظ الرؤية مجاز عنه ولا محذور فيه لان العلم الضروري لازم للابصار
واطلاق الدال على الملزوم على اللازم شايع كثير الاستعمال لا سيما استعمال
راى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكانه عليه السلام قال اجعلني عالما ضروريا وهذا تاويل
ابي الهذيل العلاف وتبعه فيه الجبائي وكثير من البصريين واجيب بانه من الرؤية وان استعملت
للعلم لكن النظر الموصول بلفظ الى في قوله تعالى ولكن انظر الى الجبل استعماله للعلم بعيد
جدا لانه نص في الرؤية يعني لو كانت المطلوبة في ارني بمعنى العلم لكان النظر المرتب
عليه بمعناه وايضا النظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصولا بالى
مستبعد جدا لانه كالنص فلا يترك النص بالاحتمال ومخالفة الظاهر الا بالدليل
ولا دليل ههنا فوجب حمله على الرؤية على التقليب الحدقة نحو المرئي المودي
الى الرؤية فلا يكون الطلب في ارني الرؤية ايضا ثم نقول يمتنع حمل الرؤية
على المطلوب مع العلم الضروري اما اولا فلانه يلزم ان لا يكون موسى عليه السلام
عالما بربوبيته ضرورية مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل بل طلب العلم الضروري
بمن يخاطبه ويناجيه من المناجاة غير معقول لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد
فما هو معلوم بالنظر [illegible] واما ثانيا فلان الجواب ينبغي ان يطابق السؤال
وقوله لن تراني نفي للرؤية لا العلم الضروري باجماع المعتزلة فلو حمل
السؤال على طلب العلم لم يطابق اصلا كذا افاده السيد الشريف في شرحه

للمواقف

في شرحه للمواقف ويرد عليه ان المراد بما نفي هو طلب العلم بهويته الخاصة والحمل بها
لا ينافي العلم الضروري بوجوده تعالى بوجه كلي والخطاب والمناجاة على تقدير التسليم
ادعائه بعلم الضروري لا يقتضي الا العلم الضروري بوجوده تعالى بوجه ما لا العلم بهويته
الخاصة كمن يخاطبنا من وراء الجدار من شاهدنا بعد فانه عالم بوجودنا بالضرورة
مع انه لم يحصل العلم بهويته الخاصة وكذلك معه معرفتنا بالنسبة اليه عند عدم
المشاهدة ويرد عليه انه ان اريد بالعلم بهويته الخاصة بها من حيث العموم والاجمال
من حيث الخصوص اي العلم على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي فهو حاصل لمن يخاطب
شخصا بالنسبة اليه وذلك ضروري واتفاقي وان اراد العلم بها من حيث الخصوص
اي الوجه الجزئي فهو لم يحدث في المخلوق الا بطريق الاحساس بل هو نفس الاحساس
ولما كان الاحساس منحصرا في الخمس اي الاحساس بالبصر والشم والذوق
واللمس والسمع وما عدا الاحساس بالبصر من تلك الخمس مستحيل بالنسبة الى الله تعالى
فالحصر المطلوب طلب الابصار هو الاولى ان كانوا مومنين كفاهم قول موسى
عليه السلام ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كفارا لم يصدقوه في حكم الله تعالى
بالامتناع واياما كان يكون السؤال عبثا يعني يكون عبثا لا امتناع الرؤية
روي ان موسى عليه السلام اختار من قومه سبعين رجلا من اخيار المومنين
برسالته واجابتهم ذهب بهم الى قلة جبل الطور وسأل عن الرؤية
حتى يسمع الله تعالى اياهم انك لن تراني للاعتذار عن عبدة العجل وهم اي عبدة
العجل الذين طلبوا الرؤية وقالوا اي العبدة لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة يعلم من ذلك الرؤية انهم اي السبعين المختارين الذاهبين

اخيار
برسالة اجابتهم

معه الى الطور كانوا مؤمنين لكن ارتدوا او كفروا من بعدهم ما امنوا فلا
اشكال على المعتزلة اصلا ويوضح المرام في هذا المقام هو ان يقول ذهب
الى قطه واتباعه الى ان موسى عليه السلام انما سال الرؤية لاجل قومه
حيث قالوا ارنا الله جهرة واضاف السؤال الى نفسه ليمنع فيعلم
امتناعها بالنسبة الى القوم بطريق الاولى ولهذا قال افتهلكنا بما فعل السفهاء
منا وفيه نظر لان الطالبين رؤيته تعالى ان كانوا امنين بموسى عليه السلام
مصدقين لكلامه اخباره بامتناع الرؤية منع طلب المحال ومشاهدة ما جرى
من الاحوال والاهوال والالام بعد الطلب الجواب لانهم وان سمعوا الجواب
فهو المخبر بانه كلام الله تعالى والمعتزلة تحيروا في هذا المقام فزعموا تارة انهم
كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا امتناع الرؤية وطلبوا جوازها عند سماع الكلام
واختار موسى عليه السلام في الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله
تعالى ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق وتارة انهم لم يكونوا مؤمنين
حق الايمان ولا كافرين بل مرتدين او فاسقين او مقلدين فاقترحوا
بما اقترحوا واجيبوا بما اجيبوا واضاف موسى عليه السلام الرؤية
الى النفس دونهم لئلا يبقى لهم عذرا وعلما لا يقولون لو سالها النفس لرآه
لعلو قدره عند الله تعالى وكل ذلك خبط لان السائلين القائلين لن
نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين ولا حاضرين عند سؤال
الرؤية ليسمعوا جواب الله تعالى وانما الحاضرون منهم السبعون
المختارون ولا تصور منهم عدم تصديق موسى عليه السلام في الاخبار

كما

بامتناع

بامتناع الرؤية ولا فائدة للسؤال بحضرتهم على تقدير امتناع الرؤية
الا ان يطلقوا السحر والسائلين ولا شك انهم اذا لم يقبلوه من موسى
عليه السلام مع تاييده بالمعجزات فعدم قبولهم من السبعين اولى وهذا
هو اصل الاشكال الوارد على المعتزلة ومحصول دفع هذا الاشكال على ما
اشار اليه المحشي هو ان موسى عليه السلام لما راى المنكرين لم يعتدوا
بمجرد قوله ولم يحصل لهم معرفة بحقية دعواه ولم يذعنوا بما اظهره من اظهار
معجزاته اولم يعرفوا ولم يتيسروا وان علموا انه حق مع جميع ما جاء به وذلك
لتعنتهم وعنادهم ولم يمكن له معا ومنهم في الجواب اذ لم ياذن الله له
ان يخبرهم فلم يبق لهم طريق اقر لسدادتهم فسال الله تعالى ان يهديهم
باستماع قوله لكن لما امتنع سماع كلامه تعالى عليهم من غير واسطة للكفر والعقلاني
اختار من قومه سبعين رجلا مؤمنا حتى سمعوا كلام الله تعالى لن تراني
فيخبروا لهم به بالتواتر وانما اختار عدد السبعين لحصول التواتر من
اخبار سبعين بالاتفاق فان القائلين سبعين عدم التواتر لم يقولوا
باكثر من سبعين فقد مر انهم اختلفوا فيه فذهب بعضهم الى ستة خمس
وذهب بعضهم الى اثنا عشر وبعضهم الى السبعين ومن لم يشترط عددا معينا
فالظاهر انه ايضا لم ينكر حصول التواتر بخبر سبعين فكان قول المحشي ره فعلم
انهم ارتدوا او كفروا من بعد الايمان اشارة الى جواب سؤال مقدر
تقديره هو ان قوم موسى عليه السلام لم يكونوا مؤمنين فان وجد
سبعون فاجاب بان السبعين المختارين كانوا مؤمنين حين السؤال

لكنهم ارتدوا بعد ذلك وهذا غاية ما تيسر لي في تجويز دفع الاشكال الذي اشار اليه
المحشي بقوله فلا اشكال اصلا يرد عليه ان الحاصل بالتواتر في المادة المخصوصة
انما هو العلم بسماع اللفظ واسماعه واما ان ذلك من الله تعالى فلا دليل عليه
ان كلام موسى عليه السلام وصدقه غير مقطوع به عند المنكرين فلا تحصل
المطلوب فيصير السؤال عبثا هو الاول والجواب منع الاشتراط قال العلامة
الملة والدين التفتازاني للمعتزلة شبهة عقلية ونقلية فالعقلية اصولها
ثلاثة الاولى شبهة المقابلة وهي انه لو كان مرئيا لكان مقابلا للرائي
كما في الرؤية بالذات او حكما كما في الرؤية بالمرآة ويدعون لزوم المقابلة
الضرورة ويفرعون على ذلك وجوها من الاستدلال مثل انه لو كان مرئيا
لكان في جهة وحيز وهو محال ولكان جوهرا او عرضا ولكان الجزئي اما كله
فيكون محدودا متناهيا او بعضه فيكون متبعضا متجزيا ولكان رؤيته
اما مع رؤية شيء آخر مما في الجهة فيكون على جهة منه ضرورة ان رؤية الشيئين
دفعة لا تعقل الا كذلك واما لا معها فيكون ما هو باطن في الدارين مرئيا
وما هو ظاهر غير مرئي مع شرائط الرؤية والجواب ان لزوم المقابلة والجهة
مم وان الرؤية نوع من الادراك يخلق الله تعالى متى شاء ولاي شيء
شاء ودعوى الضرورة مما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموع ولو سلم
في الشاهد فلا نم في الغائب لان الرؤيتين مختلفتان اما بالحقيقة او بالهوية
لا محالة فيجوز اختلافهما في الشروط واللزوم نعم للمعتزلة ان يقولوا ان النزاع
انما هو في هذا النوع من الرؤية الذي يخلق الله تعالى في الدنيا للحيوانات

هل

هل يجوز ان يتعلق به تعالى هذا النوع من الرؤية وينكشف عندنا كالمبصرات
الجسمانية او لا يجوز ذلك عندنا انه لا يجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم في النوع
الآخر من الرؤية المخالفة لها بالحقيقة والماهية والشروط المسماة عند تلك
الرؤية المخالفة عندكم بالانكشاف التام وعندنا مسماة بالعلم الضروري
ولم يسمها الرؤية كذا في شرح المقاصد كالمعدوم لا يمدح لعدم رؤيته
لامتناعها وانما التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والعزة بحجاب
الكبرياء لامتناعها يرد عليه ان عدم مدح المعدوم لقصوره عما هو اصل
الكمالات والتمادح اعني الوجود ولاشتماله على معدن كل نقص واحاطه
منشأ كل نقصان اعني العدم واما الوجود فيمدح بنفي الرؤية وان
يخبر برؤيته كان تلك لا يمدح في ذلك البطلان لان كثيرا من الموجودات لا ترى
ولا يمدح بنفي الرؤية مع انه يمكن الرؤية كان الاصوات والروائح الموجودات
لا يمدح شيء برؤيتها مع امكان رؤيتها قلت عدم تمدح بعض
كالاعراض بنفي رؤيتها لكونها مقرونة بامارات الحدوث وسمات النقص
وآثار النقصان فلم يكن مدح رؤيتها مدحا بالنسبة اليها بخلاف صانع
العالم الواجب الوجود فانه علم بالادلة القاطعة قدمه وكماله وادرج
مدحه بنفي الرؤية في اثناء كلام ينفي سمات الحدوث والزوال
ويشتمل على نعت آيات العظمة والجلال بديع السموات والارض
انى يكون له ولد ولم يكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء
عليم ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل
شيء وكيل

لا يدركه الابصار وهو اللطيف الخبير والحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه
اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك في اتخاذ الولد في القرآن مع امتناعهما اي
اتخاذ الولد والشريك في حقه تعالى فلم لا يجوز ان يكون الرؤية ايضا كذلك
اي يكون في ذاتها ممتنعة ونفيها عنه تعالى مدحا له كالشريك واتخاذ الولد
لا بد لنفي ذلك من دليل فما لم يثبت ذلك لم يصح الاستدلال المذكور في الشرح
اعني قولهم امتنعت الرؤية لما حصل التمدح بنفيها وايضا لو كان خالقا لافعاله
لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون
الا كذلك واللازم باطل والملزوم مثله يعني اللازم اي العلم بالتفاصيل والملزوم
وهو كونه خالقا باختياره ولقائل ان يقول هذا الدليل منقوض بالكسب
يعني يجري عليه الدليل والحكم متخلف اما جريان الدليل فلانا نقول لو كان
العبد كاسبا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان مباشرة الشيء
بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم باطل لما قررتموه فالملزوم مثله
فيمتنع الكسب على العبد ايضا كالخلق واما تخلف الحكم فان العبد كاسب عندكم
والجواب منع الملازمة ودعوى الضرورة في استدعاء المباشرة بالقدرة
والاختيار العلم بالتفصيل غير مسموعة ولست كذلك الدعوى كدعوى
استدعاء الفعل الاختياري العلم بالتفصيل فان ايجاد الشيء بدون معرفة ما فيه
بالتفصيل امر ممتنع بخلاف الكسب فانه يكفيه العلم جملة وملاحظة ما فيه بطريق الاجمالي
والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود فلا يتصور
الا بمعرفة تفصيلا بخلاف الثاني فانه ليس بافادة الوجود بل هو مباشرة امر

لخلقه

لخلقه الله تعالى وفضله فيكفيه العلم الاجمالي يرد عليه ان المنع كما يتوجه على مقدمات
هذا الدليل فلو منعت لا نخلص الا ما هو باثبات الفرق بين الخلق والكسب امر دونه
خرط القتاد ودعوى الضرورة في بيان الفرق لا توجب الزام الخصم كما لا يخفى على
المنصف [illegible] لو سئل عنها ولو في حال المباشرة لم يعلم تلك السكنات المتخللة
التي تشتمل عليها الحركة وتفاصيل الحركات السريعة والبطيئة التي يشتمل عليها الحركة
المخصوصة مع ان العلم بالشيء لو حصل في الذهن لكان العلم به اي بان العلم بذلك
الشيء حاصل في الذهن بعد التوجه اليه والالتفات وجداني قطعي الحصول فان
كل عاقل يرجع الى الوجدان يعلم معلومات وغيرها من المجهولات من غير فكر وترتيب
مقدمات وبه اي بما قررناه يندفع ما يقال يجوز ان يشعر الذهن بشيء تفصيلا
ولا يشعر بشعوره اياه وجه الاندفاع ظاهر لان الشعور بالشعور بعد التوجه
قطعي الحصول وكذلك يندفع ما يقال يجوز ان يشعر الذهن بتفصيل الشيء لكن
لكن لا يدوم ذلك الشعور الذهني بل يزول بسرعة فلا يجده عند الرجوع الى الوجدان
والى ما اشار بقوله او لا يدوم وجه الاندفاع هو انه لو لو حصل الشعور بالتفصيل
لزم الشعور به بعد التوجه اليه في حال المباشرة مع انه لا يجده بعد التوجه في
حال المباشرة ايضا بل يمكن ان يقال حصول العلم بالتفصيل لبعض الناس من
الممتنعات العادية كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم والله تعالى اعلم واحكم
هو الاول اي عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير ينبغي ان يحمل هنا
المصدر اي العمل بمعنى المفعول اي المعمول دون المعنى المصدري الذي هو التأثير
والايجاد والايقاع ليصح تعلق الخلق به فان متعلق الخلق هو الاثر الموجود

دون نفس الايجاد والتأثير فانهما امران اعتباريان لا تحقق لهما في الاعيان
فلا يصح ان يصير اثر الشيء ثم ينبغي ان تحمل الاضافة اي اضافة العمل الى ضمير الخطاب
بمعونة المقام وقرينة سوق الكلام على الاستغراق ليشمل جميع المخلوقات المنسوبة
الى العباد والا اي وان لم تحمل الاضافة على الاستغراق فلا يفيد الآية ان جميع ما ينسب
الى العباد وهو خلق الله تعالى الا ترى ان لفظ المعمول يعم بعض الاشياء التي يوجد
بخلق الله تعالى بالاتفاق لكن يكون لحركات العباد وخلافه لكونها معدات بالنسبة
اليه مثل السرير فان وجوده بخلق الله تعالى لكن يطلق عليه لفظ المعمول بالنسبة
الى النجار لان حركات النجار معدات لوجوده فلو لم تكن الاضافة في خلقكم للاستغراق
يجوز ان يراد بالخلق امثال ذلك المعمولات دون كلها فلا يتم بالآية المذكورة
المقصود وهو ان الله تعالى خالق لجميع افعال العباد بل الآية ح لا تشمل مادة النزاع
واما اذا كان لفظ ما في قوله تعالى وما تعملون محمولة على ما الموصولة فهي عامة وضعا
بمنزلة قوله والله خلقكم معمولاتكم من الاوضاع والحركات والمعاصي والطاعات
وغير ذلك وبالجملة حمل لفظ ما على ما الموصول وارتكاب حذف الضمير العائد الى الصلة
اقل تكلفا من حمل لفظ ما على ما المصدرية على المعمول وحمل الاضافة على الاستغراق
وكلاهما خلاف الظ مع ان الشارح رجح لفظ ما على المصدرية يرد عليه ان الفاظ المصادر
كالضرب والعمل والفعل يطلق على التأثير الذي هو امر اعتباري يسمى بالمعنى المصدري
وقد يطلق ويراد به الاثر المترتب على التأثير كالالم الحاصل من تأثير الضرب كما حققه
السيد الشريف الجرجاني في بعض تعليقاته ولا خفاء في ان المعنى الثاني هو عين المتنازع
فيه فلا يجب حمله على المفعول لا يقال المعنى الثاني هو المعمول لانا نقول المفعول

هو الذي

هو الذي دفع عليه ذلك الاثر لا نفس ذلك الاثر ولا نم ان ارتكاب حذف الضمير اقل تكلفا
من حمل الاضافة على الاستغراق بمعونة المقام بل نقول حذف الضمير استكراهه مما يشهد به
التتبع في العلوم العربية هو الاول افمن يخلق كمن لا يخلق وقد توجه الآية بالحمل
اي حمل لفظ خلق المذكور فيها على خلق الجواهر قالت المعتزلة مفهوم الآية هكذا
افمن يخلق الجواهر كمن لا يخلقها لكنه اي التوجيه المذكور خلاف الظ هو الاول والمعتزلة
لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب
والآلات التي هي بخلق الله تعالى ويمنعون كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة ان
اريد به نفس الامر بحيث يمنع بحصوله مع انتفاء الاسباب والآلات لا يكون مناطا
لاستحقاق العبادة عندهم ويسلمون ذلك ان اريد به الخلق الذي غير المفتقر الى
الاسباب والآلات لكن لا يثبتون ذلك الخلق الغير المفتقر للعباد ويمنعون الغم
ورود الآية السابقة اي افمن يخلق كمن لا يخلق في ذلك المقام اي مقام التمدح بالخالقية
ولو قيل معنى الآية هكذا افمن يخلق الاشياء من غير مادة ومدة ومن غير احتياج الى الشروط
والاسباب كمن لا يخلق كذلك لكان له وجه هو الاول لبطل قاعدة التكليف وهي
ان المكلف به امر اختياري البتة اي المكلف يعني انه يصح ان يوجده العبد المكلف
بالاستقلال والقدرة والاختيار فان العبد اذا لم يكن موجد الفعل مستقلا في
ايجاده صادرا عنه لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا او لا تفعل كذا وكذلك بطل
التأديب الذي ورد به الشرع اذ لا معنى لتأديب من لا يستقل بايجاد فعل هو الاول
والمدح والذم والثواب والعقاب وقد يجاب عن ذلك الاستدلال وهو قوله لو كان
الكل بخلق الله تعالى لبطل المدح والذم والثواب والعقاب بمنع الملازمة ويقال يجوز

ان يمدح الشيء ويذم باعتبار المحلية لا باعتبار فاعليته حتى يشترط فيهما الاستقلال
بالفعل والقدرة والاختيار كالمدح بالحسن اى كان يمدح الشيء بحسنه وسلامته
من الآفة والذم بالقبح اى كان يذم الشيء بقبحه وغايته فان ذلك باعتبار انه محل
لها لا باعتبار التأثير فيها يرد عليه ما قيل ان هذا انما يصح اذا لم يكن المدح استحسانا
والذم ذما اعتراضيا واذ ليس كذلك فليس كذلك وايضا الثواب والعقاب المترتبان
على الافعال الاختيارية كسائر العادات المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم
فهو اى كل واحد من الثواب والعقاب فعل الله تعالى ويعرف له اى لما يعلم هو
ولا يعلم غيره وفيها اى يعرف في امر هو اى ذلك الامر فالصحة فان مصلحته لا يعلم
غيره ومحصل ذلك انه لا يصلح ان سال عن لميتها بان تعالى لم اثاب عقيب افعال
مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم يجعلها ابتداء ولم يعكس فيهما كما لا يصلح
ان يسال عن لميته خلق الاحراق عقيب مماس النار بان تعالى لم خلق الله تعالى
الاحراق عقيب مماس النار ولم لم يحصل ابتداء او عقيب مماسته الماء يرد عليه
ان هذا انما يقال من جانب الجبرية النافية لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله
متعلقا بقدرته وارادته واقعا بكسبه عقيب عزمه وان كان يخلق الله تعالى فلا من
يجعل قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل بمرجح وهو محض خلق الله تعالى
اشارة الى خطاب التكوين اى قوله تعالى كن قال الله تعالى اجرى عادته فيما اراد ان
يوجد شيئا وشأنه انه يصير الشيء موجودا ان نقول اى اجرى عادته ان
يخلقه لقوله كن اى حضره موجودا فيكون ذلك الشيء اى يصير ويقع
موجودا ولا يبعد ان يراد بقول المص وحكم بهذا الامر الذي هو خطاب كن

بهو الاول

بهو الاول اى قضاه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام يؤيده اى يؤيد
ان القضاء بمعنى الفعل قوله تعالى فقضيهن سبع سموات فهو من الصفات
الفعلية الراجعة الى الفعل بالحقيقة فان صفات الله تعالى قد يكون فعلية اى راجعة
الى الفعل وقد يكون كلامية اى راجعة الى القول وقد لا يكون كذلك وتسمى صفة
ذاتية ثبوتية اى لم يدخل في مفهومها سلب ولا فهو سلبية وقيل معناه منه
السلامة ورب السلامة اى هو المعطي للسلامة في المبدا والمعاد فيكون صفة
فعلية وقيل معناه سلم عن خلقه قال الله تعالى سلام قولا من رب رحيم فيكون
صفة كلامية وفي خاتمة المقصد الرابع من المرصد السادس من موقف الالهيات
من شرح المواقف واعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية
المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر
مخصوص وتقدير معين في ذواتها وافعالها واما عند الفلاسفة فالقضاء
عبارة عن علم الله تعالى بما ينبغي عليه الموجود حتى يكون على احسن النظام والكمل
الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية وهو مبدا الفيضان الموجودات
من حيث جملتها على احسن الوجود واكملها والقدرة عبارة عن خروجها الى
الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرون
القضاء والقدرة في الافعال الاختيارية الصادرة عن العبد ويثبتون
علمه تعالى بهذه الافعال لا يستند وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار
العبد وقدرته انتهى كلامه فعلم من ذلك ان القضاء عند اهل الحق هو من
الصفات الذاتية دون الصفات الفعلية كما حمل الش لكن كما سبق ذكره

الارادة فى المتن حيث وهى بارادته فالتفسرى لتفسر القضاء به اى
بالارادة ههنا اى فى قول المص وقضيته يودى الى التكرار فلذلك حمل
الشـ ههنا على المعنى اللغوى قال المحقق التفتازانى فى التلويح هو الحكم من القضاء
من الله تعم والامر اولا والقدرة هو التقدير والتفصيل وبالاظهار
والايجاد وفى كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات فى الكتاب المبين
واللوح المحفوظ مجمولة على سبيل الابداع والقدرة عبارة عن وجودها
مفصلة فى الاعيان بعد ما يودى الى التكرار مع قول المص وحكم
فان القضاء على ما ذكر فى التلويح اشارة الى خطاب التكوين كالحكم هو الاول
والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضى قيل عليه هذا ليس بمستقيم فان القائل
رضيت بقضاء الله تعم لا يريد انه رضى بصفة من صفاته تعم اذ لا معنى للرضاء
بصفة من صفات الله تعم باعتبار ذاتها وحقيقتها واما عندنا فلان الرضاء
عبارة عن ترك الاعتراض عما من شانه صحة الاعتراض عليه وغير التكوين
من الصفات من حيث الذات ليس من شانها صحة الاعتراض عليها اما عند
المعتزلة فلان الرضاء عندهم نفس الارادة والارادة لا تتعلق الا من جهة
الايجاد او من جهة الاعدام وهو امر مستند بصحة الرجوع الى الوجدان
الصحيح بل المراد هو الرضاء بمقتضى تلك الصفة او متعلقه وهو اى مقتضى
تلك الصفة ومتعلق المقتضى ولا يكون تلك تعلق الرضاء به من حيث
الذات والحقيقة بل من حيث ان مقتضاها او متعلقها فالكفر مثلا مرضى
من حيث انها متعلق الرضاء بقضاء ومقتضى الارادة وليس رضى كل

من حيث

الذات بدون ذلك الاعتبار لا مشاحة فيه فالصواب ان يجاب عن الاعتراض
المذكور فى الشرح وهو انه لو كان الكفر بقضاء الله تعم لوجب الرضاء بالكفر
الرضاء بالكفر كفر ان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان الرضاء من حيث ذاته
لا مطلقا اذ لو لم يكن الرضاء به من حيث الذات بل يكون من حيث هو
مقتضى اى من حيث انه متعلق القضاء فهو ليس بكفر فمحصول الجواب انه
ان اراد برضاء الكفر الرضاء به من حيث ذاته فالملازمة التى ادعى المعترض
ممنوع وان اراد مطلقا فبطلان التالى مم والملازمة مسلمة وانت خبير بان
رضاء القلب بفعل الله تعم اى التكوين بل يتعلق صفة بوجود شئ او عدمه
ايضا فالرضاء بالفعل مما لا سترة فيه فى صحته ثم نقول انت خبير ايضا
بان الرضاء بهما اى الرضاء يتعلق صفة شئ كتعلق القضاء والقدرة
والارادة بايجاد امر والرضاء بايجاد ذلك الامر يستلزم الرضاء بالمتعلق
اى بمتعلق الصفة التى هى القضاء من حيث هو متعلق مقتضى لا من حيث ذاته
ولا من حيث ساير الحيثيات كما يشهد به سلامة الفطرة واستقامة
الطبيعة ولما كان الرضاء الاول ان الرضاء بالفعل وتعلق الصفة هو
الاصل والمنشاء للرضاء الثانى اى الرضاء المتعلق بمتعلق الصفة
والرضاء الثانى بمنزلة فرع للرضاء ~~الثانى اى الرضاء المتعلق بمتعلق~~
الاول اختار الشـ هذا الطريق فى الجواب عن الاعتراض المذكور فان جواب
الشـ بالحقيقة منع الملازمة المذكورة فى كلام المعترض مستندا بان القضاء
امر والكفر امر آخر والرضاء باحدهما اى القضاء لا يوجب الرضاء بالآخر

اى الكفر الذى هو المقصى وذلك لا يكون فارجاع فان الرضا المنافرة والمخالفة
المقتضى العقل غاية ما فى الباب ان يكون للاعتراض جواب اخر وذلك لا يوجب
فساد الجواب الذى ذكره الشارح وما ذكره المجيب من انه لا معنى للرضاء بصفة
من صفات الواجب فقد عرفت من جوابه وهو ان مراد الشارح هو ان الرضاء
يتعلق القضاء ولا شك ان تعلق القضاء يصلح ان يصير متعلقا للرضاء
فلا يكون قوله فالصواب ان يجاب الخ فى محله فليتامل وليتدبر فانه دقيق
فلا تغفل هو الاول حكى عن عمرو بن عبيد ما الزمنى احد مثل ما الزمنى مجوسى
فى شرح المقاصد خالفت المعتزلة فى الشرور والقبائح فزعموا ان الله تعالى
يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق
الطاعة لا الفسق حتى ان اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى والظاهر انه لا يعجب
على ذلك رئيس من رؤساء عباده والتفصى عن ذلك بان تعالى قال المعتزلة
انه تعالى اراد من العباد ايمانهم وطاعتهم رغبة واختيارا لا كرها وجبرا
واضطرارا فلا عجز ولا نقص ولا مغلوبية فى عدم وقوع ذلك كالملك
اذا اراد من القوم ان يدخلوا داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا
فلم يدخلوا وذلك غير معقول وليس شئ اذ لم يقع هذا المراد ووقع مراد
العبد والخذم وعدم وقوع هذا المراد نقص ومغلوبية انتهى كلامه وايضا
نقول لا اقل من الشناعة وقيل فى رد النقض عن كلام المعتزلة انه لا يلزم
من الارادة الغير المجبرة الا الرضاء وهو مذهب اهل السنة والجماعة
وهو اى ذلك القول كلام خال عن التحصيل وليس له معنى محصل لان الرضاء له

به عندهم

به عندهم اى عند المعتزلة هو الارادة مطلقا من غير تقييد بالاعتراض وتركه
فاذا لم يرض الله تعالى لعباده الكفر لم يكن مريدا له ايضا عندهم وعندنا ان الرضاء
هو الارادة مع ترك الاعتراض او نفس ذلك الترك فالكفر مع الاعتراض او نفس
ذلك الترك فالكفر مع كونه مراد الله عندنا ليس مرضيا له تعالى لو رضى عليه وطاعة
المطيع مراد مرضى فانه اى الرضاء امر قد يجامع مع تعلق الارادة كما فى طاعة
المطيع وقد لا يجامع ككفر الكافر فانه تعلق به الارادة ولم يكن مرضيا فيكون
الارادة اعم بحسب ارادته به دون العكس كما فى كفر الكافر بعم تخلف المراد
عن تعلق الارادة بوجود شئ او عدمه ولم يتحقق ذلك المراد بعض عندنا
وشائبة العجز وان كانت نقيصة فلا يجوز فى حقه تعالى عن ذلك علوا كبيرا
هو الاول وللعباد افعال اختيارية الخ اعلم ان المؤثر فى فعل العبد اما قدرة
الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد اصلا وهو مذهب الجبرية او مجموع القدرتين
اى قدرة الله تعالى وقدرة العبد لكن لا تاثير لقدرته اى لقدرة العبد بل
المؤثر فيه قدرة الله تعالى وحدها لكن به تجرى عادته بان يوجد فى العبد
قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور
مقارنا لها فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا
للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته واختياره وارادته من غير ان يكون
هناك تاثير منه او مدخل فى وجوده سوى كونه محلا له وهو مذهب
الشيخ ابى الحسن الاشعرى ومن تحذو حذوه والمؤثر فى فعل العبد
قدرة العبد فقط على سبيل الاستقلال بلا ايجاب وبلا اضطرار وهو مذهب

يحلها

اكثر المعتزلة او المؤثر في فعل العبد قدرته فلق الله تعالى في العبد اذا قارنت
حصول الشرايط وارتفاع الموانع لكن ذلك اي حصول فعل العبد بقدرته
انما يكون بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة في شرح
المقاصد ذكر الامام الرازي وتبعه بعض المعتزلة ان العبد موجد لافعاله
على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى
يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وانت بان
الصحة انما هي بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة
فليس الا الوجوب وانه لا ينافي الاختيار وبهذا صرح المحقق في قواعد
العقايد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا انهم لما جاد القوي والقدرة
عند المعتزلة بالاختيار وعند الحكماء بالايجاب لتمام الاستعداد ثم
المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم والمروي عن امام الحرمين
ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته على سبيل الوجوب وامتناع التخلف
كما هو رای الحكماء عنده وهذا خلاف ما صرح به امام الحرمين فيما وقع
الينا من كتبه فانه صرح في الارشاد بان الخالق هو الله تعالى سبحانه
ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير
فرق بين ما يتعلق قدرة العبد وبين ما لا يتعلق فان تعلق الصفة
لشيء لا يستلزم تاثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة
الحادثة لا يؤثر في معدورها اصلا الى هنا محصول كلام شرح المقاصد
او المؤثر في فعل العبد لمجموع القدرتين اي قدرة الله وقدرة العبد

على ان

على ان يتعلق بالفعل نفسه ويؤثر في اصل الفعل وهو مذهب الاستاد
ابي اسحاق الاسفرايني فانه كما ذكر الشارح المواقف جواز اجتماع المؤثرين
على اثر واحد واما ما افاده المحشي فمما سبق وما سنذكره بعيد من ذلك
لتقدير مذهب الاستاد وهو ان القدرة العبد دخلا في فعله عنده في شرح
المقاصد واما الاستاد فان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير واذا
انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتاثير بتوسط هذه الاعانة على
ما قرره البعض فقريب من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقل بالتاثير
فقط خبط او المؤثر في فعل العبد مجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله تعالى
نفسه ويؤثر في اصل الفعل وان يؤثر قدرة العبد في وصفه بان يجعل اي الفعل
موصوفا بمثل كونه طاعة او معصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا يوصف
بها افعاله تعالى كما في لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقع بقدرة
الله تعالى وتاثيره وهو مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني فان قيل بقي ههنا احتمال
اخر وهو ان اصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله تعالى فلم لم يتعرض له
قلنا لم يقل به احد والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية والمقصود
الاصلي والغرض الكلي ههنا اي في نقل المصنف وللعبد فعل اختياري ان للعبد
فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت تلك القدرة جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاد
ومدار بحثنا هو مذهب الاشعري ويجب ان نعلم ان جميع افعال الحيوانات
على هذا التفصيل من المذاهب الا ان بعض الادلة لا يجري الا في المكلف
فلذلك خصوا العباد بالذكر وهو الامر لما صح تكليفه لان العبد اذا لم يقدر عنه

م القدرتين
ندر

الفعل اصلا لا من جهة الاكتساب ولا من جهة الايجاد فهو بمنزلة الجماد وبطلان
تكليف الجماد معلوم بالضرورة ولا نزاع لاحد فيه واما قوله ولا ترتب
استحقاق الثواب ففيه نظر قد مر ذكره وهو ان الثواب والعقاب فعل
فعل الله تعالى ويصرف له فيما هو خالص حقه فلا سائل عن لميتهما كما لا سائل
عن خلق الاحراق عقيب مساس النار وقد يرد ايضا على الجبرية لعدم فايدة التكليف
كما يرد بعدم صحة التكليف يعني اذا لم يكن للعبد فعل اختياري اصلا لصار
التكليف بلا فايدة لان مدار التكليف غير مفيد ولا يرد بهذا اى بعدم فايدة
التكليف على مذهب الشيخ الاشعري بان يقال لو لم يكن لقدرة العبد تاثيرا
في قوله لصار التكليف بلا فايدة وانما قلنا انه لا يرد على الشيخ الاشعري لعدم
فايدة التكليف لجواز ان يكون التكليف داعيا للعبد الى اختيار الفعل المامور به
الى اجتناب الفعل المنهي عنه فيتحقق للتكليف فايدة هو الاول فان قيل بعدم تعميم
علم الله تعالى وارادته الجبر لازم الخ ولقايل ان يقول قد مر سوال بينه في
قوله فيكون الكافر مجبورا فيكون ذكره ههنا لغوا وتكرارا فان محصول
السوالين ان الجبر لازم على تعميم ارادة الله تعالى ومحصول الجوابين ايضا واحد
هو انه اراد وقوع الفعل باختيار العبد ويمكن ان يجاب عنه بان هذا اى
السوال المذكور ههنا بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل ممكن سواء كان
موجودا او معدوما حيث قال اما ان يتعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع
وما سبق من ان قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا بيان الجبر بالنسبة
الى الموجودات فقط حيث قال فيكون مجبورا في كفره والفاسق في فسقه

طلب الفعل او طلب الترك عما من شانه صحة الفعل التكليفي ولما لم يكن من شان العبد الفعل لصار التكليف م

فان

فان فيه اثبات الجبر بالنسبة الى الكفر المحقق والفسق المتحقق فلا يصير ذلك السوال
ثانيا لغوا وتكرارا وايضا يمكن ان يجاب عنه بانه قد فصل في السوال والجواب
ههنا ما لم يفصل هناك لانه بين لزوم الجبر لتعميم العلم والارادة ههنا في السوال
وبين ثمة في الجواب ايضا ذكر الفعل او الترك ههنا في خلاف الجواب السابق
هو الاول منحت والا وان لم يجب وجود ما يتعلق به العلم والارادة فاما ان يمتنع وجوده
او يمكن فان امتنع لكان العلم بانه يوجد جهلا وتخلف المراد عن ارادته وان امكن
لجاز ان لا يوجد وذلك يوجب جواز انقلاب علمه تعالى جهلا وجواز تخلف المراد
عن ارادته والكل باطل وهكذا الحال في الامتناع يعني لو تعلق علم الله تعالى وارادته بعدم
شيء لامتنع وجود ذلك الشيء ووجب عدمه والا اى وان لم يمتنع وجوده فاما ان
يجب او يمكن فان وجب وجوده لكان العلم بانه يعدم جهلا وتخلف المراد عن ارادته
وان امكن لجاز ان يعدم وذلك يوجب انقلاب علمه تعالى جهلا وجواز تخلف
الارادة عن مراده تعالى والكل باطل ولقايل ان يرد على الدليل المذكور ان سلمنا
هذا انما يتم اذا كان تعلق الارادة على ما يجمع الممكنات الموجودة والمعدومة
الحادثة والازلية ونحن معاشر الاشاعرة لا نقول به كيف وانت خبير بان
الاعدام الازلية ليست بالارادة عندنا لان فعلية اثر الارادة لا تكون
الا بعد تعلق الحادث بالزمان والمسبوق بالحادث الزماني حادث زماني
بالضرورة فتعميم الارادة محل بحث بل نقول لا يتعلق الارادة بالاعدام اصلا
لا الاعدام الازلية ولا الاعدام الغير الازلية لان اثر القدرة والارادة لا يكون
الا موجودا ولذا ورد في الحديث المرفوع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن

وفيه تصريح بان الاعدام ليست بالمشية والارادة عند من حكم بالحادث المشية والارادة والاظهر في تقدير السوال ان يقال لما ان تعلقت الارادة بالوجود تحقق العدم ويمتنع الوجود لانها اى الارادة علة الوجود وعدم العلة لوجود الشيء علة العدم للشيء فعند عدم الارادة لم يتحقق الوجود فيمتنع ويتحقق علة العدم فيجب هنا والمعتزلة جوزوا التخلف عن الارادة في غير فعل نفسه تعالى لم يتوجه السوال بتعميم الارادة عليهم فانهم قالوا يجوز ان يتعلق ارادة الله تعالى بوجود فعل العبد ولم يفعله العبد او بعدمه او فعله العبد فيتخلف مراده تعالى عن ارادته تعالى ومنشاؤه كما سبق هو انهم يقولون ان اراده الله تعالى لافعال العباد وجودا او عدما ليست الارادة تفويضية دون ارادة القسر والالجاء والتخلف من الاول ليس بممتنع ولما لم يثبت عندنا الارادة التفويضية فحكمنا بامتناع التخلف مطلقا سواء كان بالنسبة الى فعل نفسه والى فعل غيره هو الاول فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا قد يمنع هذه المقدمة ايضا كما يمنع المقدمة الثانية وهذا الاينافي الاختيار اما منع المقدمة الثانية فلما ذكر في الشرح من ان الوجوب بالاختيار يحقق لا ينافيه اما منع المقدمة الاولى فلانا نقول وجوب فعله الاختياري انما يلزم اذا كان علمه تعالى سببا لاختيار العبد فعله معه ما عليه بالعلية وليس كذلك لما تقدم من ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون سببا له فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وسلب القدرة والاختيار وكذلك الارادة اذا تفرعت عن علمه تعالى باختيار من العبد للفعل يعني اذا تعلق علمه تعالى بان العبد فيما لا يزال يختار الفعل مثلا فيتعلق ارادته تعالى بان العبد فيما لا يزال يختار الفعل مثلا فيتعلق ارادته تعالى بايجاده فيما

لا يزال

فيما لا يزال على وفق اختيار العبد لا يصير الارادة سببا لاختيار العبد الفعل لانها متفرعة على العلم التابع له فلا يستدعي لوجوب الاختيار فلا يصير الفعل الاختياري واجبا من جهة تعلق الارادة ايضا كما لا يصير واجبا من جهة تعلق العلم فتامل هو الاول الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد كما هو دعوى الجبرية وهو المقصود من كلامنا ههنا واما ما يقال ان ذلك الاختيار على العبد من الفعل ليس وجوده من العبد لانه لا يوجد شيئا اصلا كما هو راى اهل الحق فيكون وجوده من الله تعالى ايضا كافعال العباد فيلزم الجبر لان الله تعالى بالوجوب الاختيار لم يقدر العبد على الفعل اصلا وبعدما يجاده الاختياري وجب الفعل لانه لا يمكن العبد من تركه الاختياري لان وجوده من الله تعالى ولم يتصور منه تعالى ان لا يوجد الفعل لان ارادته تعالى متعلقة ذلك الفعل بعد تحقق اختيار العبد ووجود تحقق الاختيار يوجب وجود الفعل وبالجملة لزوم الجبر من جهة ان الفعل واختياره كليهما من الله تعالى لا من العبد يرد عليه ان هذا انما يتم اذا كان الاختيار امرا موجودا في نفس الامر محتاجا الى موثر لم لا يجوز ان يكون امرا اعتباريا كتعلقه او توجه النفس او غير ذلك من الامور التي لا يحتاج الى ايجاد وتاثير ويكون حصوله من العبد من غير لزوم خالقية العبد بل نقول ان الترتيب بالطبع هو ان الكسب عبارة عن تعين العبد احد طرفي الفعل والقدرة وان اوجدها الله تعالى في العبد ولا يكون اختيارية بالنسبة الى العبد لكن التعيين الحاصل من ذلك القدرة امر اعتباري للعبد يحصل من العبد بطريق الاستقلال ولا يلزم خالقية بالنسبة اليه لانه من الاعتبارات التي لا يتوقف حصوله على التاثير

والتاثير هو الذي يصير مناطا للمدح والذم والثواب والعقاب وغير ذلك وبه
يمتاز فعل العبد من حركة الجماد كما سيجي تحقيقه ان شاء الله تعالى هذا فنقول
ثم ان ذلك مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وهو جبر متوسط وفي شرح المواقف
الحق ما قال ائمة الدين لانه لا جبر مطلقا كما ذهب اليه الجبرية ولا تفويض مطلقا
كما ذهب اليه القدرية ولكن امر بين الامرين لان مبنى المبادي القريبة
لافعال العباد على قدرته واختياره والمبادي البعيدة على عجزه واضطراره
قال بعض الفضلاء المفهوم من هذا الكلام ان المآل بالآخرة الى الجبر ولذلك
كان الاولى ان يسلك في هذا المقام طريق بطريق السلف بترك المباشرة فيه
وتفويض علمه تعالى الى الله واما الذاهبون الى مذهب الاستاذ ابي اسحاق الاسفرائني
فلا يلزم على مذهبه الجبر المتوسط اذ لقدرة العبد مدخل في التاثير فان المؤثر
في فعل العبد ليس قدرة الله تعالى بالاستقلال ولا قدرة العبد بالاستقلال
بل مجموع القدرتين فلهم ان يقولوا ان وجود الاختيار وان كان من الله تعالى لكنه
بمعنى الارادة موصوف من شانها ان يتعلق بكل من الطرفين بلا داع
ومرجح اكثر مباين لها فان الارادة كما ترجح احد طرفي المقدور من غير
احتياج الى مرجح امر كذلك الاختيار مرجح بمعنى غير احتياج الى المرجح
مباين فيكون الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما ان صدور ارادة
الله تعالى بالايجاب لا ينافي كونه فاعلا بالاختيار بالاتفاق بالنسبة
الى ما اوجد بالارادة الصادرة عنه بالايجاب وبالجملة كل ما يصدر عنه تعالى
بالقدرة والارادة فهو فاعل بالنسبة اليه وكل ما يصدر عنه تعالى من قدرة

وارادة فهو فاعل بالنسبة اليه فان الله تعالى بالنسبة الى صفاته فاعل موجب
وبالنسبة الى ما عداه مما يصدر عنه تعالى بالقدرة والارادة فهو فاعل مختار
فالعبد وان كان بالنسبة الى الايجاد والاختيار مجبورا مضطرا لكن بالنسبة
الى الافعال التي يصدر بهذا الاختيار فاعل مختار فلا يلزم الجبر اصلا عندهم
واما على مذهب الاشعري فلا يتصور هذا التوجيه لان وجوده صفة من
شانها ان يتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح غير مجوز عنده
هذا غاية ما سنح لي في تقرير كلام المحشي وللمناقشة في القول بعدم تجويز
الاشعري به وجود الصفة المذكورة مجال ما لم يصح النقل منه هذا ايرد
على مذهبهم اورده المحشي على اثبات الارادة وهو ان الكلام في وجود
تلك الصفة لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وعدم تحقيقه فان نسبته فارجع
اليه هو الاول وايضا منقوض بافعال الباري تعالى فان افعاله تعالى اختيارية
باتفاق المتخاصمين مع جريان الدليل عليه اما توجيه النقض بالعلم
فلانا نقول الله تعالى عالم في الازل انه يوجد بعض الاشياء ويترك البعض
ولعدم البعض بالاختيار او ممتنع الصدور وان كان علمه على خلافه
واما توجيه النقض بالعكس الى الارادة فمبني على ازلية تعلقاتها له ايضا
متعلقات العلم وح يمكن اجراء الدليل بان يقال انه تعالى يريد في الازل
فعله وتركه بالاختيار فيما لا يزال فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا
وهذا ينافي الاختيار اما اذا كانت تعلقاتها حادثة عند حدوث
المرادات فلا يمكن اجراء الدليل اذ لا يتحقق الوجوب السابق

ولا الامتناع السابق حيث لا تعلق قبل حدوث الحادث يرد عليه انه يمكن
توجيه النقض بالارادة مطلقا سواء كانت تعلقاتها حادثة او قديمة
اما اذا كانت قديمة فلما ذكرناه واما اذا كانت حادثة فبان يقال
ان تعلق فيما لا يزال بما يحدث شئ وجب وجوده وان تعلق باعدام شئ امتنع
وجوده فبطل الاختيار وقد يجاب عنه اي عن هذا النقض بان الفعل الاختياري
بان يكون متمكنا من تركه عند ارادة فعله لا بعده فان الاختيار هو التمكن من
ارادة الضد حال ارادة الشئ لا بعدها وهذا متحقق في فعل الباري لان
ارادته قديمة متعلقة في الازل بانه يقع في وقته وكان يمكن في الازل ان تتعلق
ارادة الله تعالى بالترك اي ترك الفعل وليس قبل تعلقها بالفعل علم ولا تعلق علم موجب له
اي لوقوع الفعل او تركه اذ لا قبل للازل فالحاصل ان التعلق والارادة
معا فلا محذور بخلاف ارادة العبد فانها حادثة مسبوقة بتعلق العلم الازلي
والارادة الازلية فيتحقق الوجوب والامتناع السابق المنافيان لاختيار
العبد يرد عليه ان تعلق ارادة الله تعالى بوجود شئ من الممكنات امر
ممكن بالضرورة وقد تقرر في مظانه ان الممكن ما لم يصر واجبا من جانب علته
فعلية فيكون تعلق ارادة الله تعالى ايضا مسبوقا بالوجوب السابق فتدبر
وبالضرورة ان لقدرة العبد مدخلا في بعض الافعال كحركة
البطش دون البعض كحركة الارتعاش لا يقال مؤدى كلام الشارح
هو انه كما يحكم بداهة العقل بوجود صفة في العبد فارقة بين حركتي
البطش والرعش يحكم بثبوت تاثيرها في فعله فان صدق حكمها الاول

صدق حكمها الثاني فيكون مذهب القدرية حقا وان كذب الثاني كذب الاول فيكون
مذهب الجبرية الى لصحة حقا وعلى التقديرين فلا توسط لانا نقول لا نخفي انه لا حكم
للبديهة في تاثير القدرة الحادثة سيما مع ثبوت انتفائه بالقاطع ولم يرد
الشارح العلامة بكلامه هذا بل اراد ان الضرورة حاكمة بالطرد والعكس اي بالدوران
وجودا وعدما بين بعض الافعال وصرف قدرة العبد بمعنى انه كلما وجد
صرف القدرة وجد الفعل وكلما عدم عدم بحكم العادة الازلية وذلك لا يستدعي
تاثير القدرة الحادثة في بعض الافعال المذكورة فليس ذلك الحكم الا بالترتيب
المحض ومجرد تلازمهما وجودا وعدما كالاحراق بالنسبة الى مس النار
والاحراق مثلا فانهما وجودا وعدما بحسب العادة مع ان المؤثر في الاحراق
ليس الا الله ولا يجب حمل كلام الشارح على ان الضرورة حاكمة بالتاثير
مع كون ذلك الحمل فاسدا اذ لا حكم للضرورة فيه اي في التاثير يرد عليه
ان الوجدان كما يوثر في علم التوحيد اصول الفقه يدل على ان المدار للدائرة
وتاثيره في الدائر ~~الاول~~ وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته
الى الفعل كسب وتوضيحه ان صرف العبد القدرة الى الفعل عبارة عن جعلها
اي القدرة متعلقة بصدور الفعل والمراد بجعل القدرة المتعلقة بصدور
الفعل تعيين الفعل في ترجيحه من بين سائر الافعال بسبب القدرة فالفعل
الاختياري كاسمها معا عند الاشاعرة كسبا ليس الا ذلك الفعل وترجيحه
ليس الا من العبد ولا يلزم من ذلك ان يكون العبد خالقا موجدا مؤثرا لان
الخلق والايجاد والتاثير ليس الا الموجد والتعيين والترجيح من الاعتباريات

والانتزاعيات ولا مجبورا اذ لاختياره وقدرته دخل في ايجاد الافعال
من جهة التعيين وهذا تفصيل ما ذكره شارح المقاصد من ان للعبد قدرة يتعلق
بها النسبة والاضافات كتعيين احد طرفي الفعل والترك وترجيحه ولا يلزم
منهما وجود امر حسي فالامر الاضافي الذي من العبد ولا يجب عنده وجود
الاثر هو الكسب انتهى كلامه فان قيل هذا لا يوجب التخلص عن الجبر لان قدرة
العبد اثر الواجب ونسبة الكسب الى قدرة العبد بالوجوب كما صرح به
في العبارة المنقولة عن شرح المقاصد فمن اين يحصل الاختيار قلنا نسبة
الكسب الى القدرة بالوجوب لكن الاختيار في جعل الارادة متعلقة بوجود الفعل
او تركه فنقول ان الكسب يتحقق بوجود القدرة وهو اي وجود القدرة يتحقق تعلق
الارادة بمعنى انه اي تعلق الارادة بوجود قول يصير سببا عاديا لخلق
الله تعالى في المزيد صفة متعلق بالفعل تعلق التعيين والترجيح في انه لا بحث
للعبد فعل الارادة متعلقة بوجود فعل او تركه فهو بالخيار في ذلك الجعل
ولا نعني بكونه كسبيا واختياريا الا هذا فان قيل فيلزم احد الامور اما الجبر او التسلسل
او الدور وذلك لان ذلك الجعل ان كان مستندا الى الله تعالى او جبر العبد
لزم الامر الاول وان كان محتاجا الى مرجح هو غيرها فاما ان يذهب
الى غير النهاية فيكون الامر الثاني وان عاد فهو الامر الثالث قلنا هذا
الحصر والترديد ممنوع لو سلم فانما يتم في غير الارادة واما بالنسبة الى الارادة
فلا لجواز ان يكون الارادة بنفسها مرجحة لتعلقها بامر من غير لزوم الترجيح
بلا مرجح ولا الامور المذكورة فنقول ان صرف الارادة اي جعلها اي الارادة

متعلقة

متعلقة بالفعل اي تعلق الارادة بالفعل لا يوجب انه يستند الى غيرها لجواز
ان يكون الارادة في نفسها متعلقة بشيء من غير ان يستند الى امر اخر كما مر
بحث ارادة الله تعالى واشار اليه المحشي بقوله فيجوز ان يكون تعلق الارادة
لذاتها على ما عرف في ارادة الله تعالى فملخص الكلام ومحصله هو ان الله تعالى خلق
الارادة في العبد ان يكون للعبد دخل في وجوده لكنه من شانها صحة التعليق
بشيء وعدمه في ذاتها من غير احتياج الى امر اخر فان تعلق ارادته بشيء
خلق الله تعالى بطريق جري العادة صفة متعلقة بالفعل مرجحة لاحد طرفي
الفعل معينة له وذلك التعيين والترجيح يسمى كسبا وهو وان كان لازما لوجود
القدرة لكن غير مفارق عنه بحسب عادة الله تعالى لكن تحقق الاختيار بالنسبة
الى الارادة يصح ان يراد ويصح ان لا يراد فان اراد وجود فعل مثلا خلق
الله تعالى قدرته به تعيين وترجح ذلك الوجود فان وجود وحدة الله تعالى وان
لم يوجد فلا تعين ولا ترجح ولا يوجد تجويز وجود الفعل وتحققه وارادة
العبد واختياره فلذلك يذم بقبحه ويمدح بحسنه ويثاب بسبب كونه طاعة
ويعاقب بسبب كونه معصية ولا يلزم الجبر والاستقلال هكذا حقق المقال
ولا يضيع الى ما قيل ويقال واذا عرفت ذلك علمت مع كل واحد من صرف القدرة
وصرف الارادة وعلمت الفرق بينهما وهو ان صرف الارادة سبب صرف
القدرة مقدم عليه بالطبع وقيل في تحقيق ماهيتهما وبيان الفرق بينهما
ان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها بوجود امر مباين لصرف
القدرة الارادة الذي هو قصد الوجود وغيره لان صرف الارادة

تصرف

هو القصد الذى يحدثه الله تعالى بطريق جرى العادة عند القدرة المعينة
المرجحة لذلك الوجود كما سيجيء فى بحث الاستطاعة حيث قال فيه انا نسلم الاسباب
مناط خلق الله تعالى القدرة الحقيقية عند القصد بالفعل فبعد السلامة لا حاجة
من العبد الا الى القصد فيكون وجود القدرة متاخرة عن ذلك القصد الذى هو
صرف الارادة تاخرا بالطبع اذا ما لم يقصد العبد لم يوجد الله تعالى القدرة
ومعه بالزمان لان ايجاد القدرة ليس الا فى زمان ذلك القصد لا قبله
وحده ولا شك فى ان صرف القدرة متاخر عن ذلك القصد لان قصد جعل القدرة
متعلقة موقوف على جعل القدرة فان ما لم يكن موجودة لم يتصور قصد جعلها
متعلقة وقد مر ان القدرة متاخرة عن القصد الذى هو صرف الارادة عن بالذات
الشيء ولا خفاء فى ان المتاخر عن القدرة المتاخرة عن القصد بالذات متاخر
عن المتقدم فيكون صرف الارادة وهو اى ما قيل فى تحقيق ماهيتهما وبيان
الفرق بينهما ليس بشيء لان قصد الاستعمال اى قصد استعمال القدرة كما
اعترف به القايل المذكور يجب ان يكون متاخرا عن القدرة اذ القصد المذكور
يقتضى ان يوجد القدرة قبله كما مر وايضا يجب ان لا يستعمل ذلك القدرة
الا فى على القصد قبل القصد ولا عند القصد لوجوب تقدم الفعل على المقدم
بالزمان باتفاق المتكلمين بل يجب ان يستعمل بعد القصد فيلزم من ذلك ان لا
يكون القدرة مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها اى القدرة
عند قصد الفعل بل يكون سابقا على الفعل كما هو مذهب المعتزلة ثم يرد به
على القايل المذكور انه لم لا يجوز ان يكون صرف القدرة بعينه القصد الذى.

عن القصد لان المتاخر عن المتاخر عن الشيء متاخر عن ذلك الشيء ولا خفاء فى ان المتاخر

لحدث بهذه القدرة والقول بان صرف القدرة متاخر عن القصد لم يبين مراتب
لا يستدعى التغاير بالذات والتغاير الاعتبارى لا ينافى العينية الا ترى
ان الحيوان جزء الانسان والجزء مقدم على الكل بالطبع مع انه عين الانسان
فى الخارج فيجوز ان يكون صرف القدرة عين القصد ويكون باعتبار ذاته
مقدما عليه وباعتبار كونه قصدا الى الفعل ولا يخفى ان تقدم الشيء باعتبار
ذاته لا ينافى تاخره بحسب وصفه كما فى قولك رماه فقتله فان الرمى باعتبار
افضائه الى الموت يكون قتلا فيكون متاخرا عنه مع ان الرمى باعتبار
ذاته مقدم عليه فان سبب القتل المخصوص هو الرمى من غير شبهة وسبب
الشيء يكون مقدما عليه لكن باعتبار افضائه الى الموت يصير عين القتل
القتل وذلك اى صيرورته عين القتل عند تحقق الموت يرد عليه ان هذا
القتل لا يصلح لان القتل بالحقيقة ازالة الحيوة والرمى حركة مخصوصة
وقد يصير بهذا وقد لا يصير فعند عدم كونه معدا لا مناسبة بينهما اصلا
اما اذا صار معدا للقتل وجودا وعدما يعنى تحقق القتل موقوف على ان
يصير الرمى موجودا ثم معدوما فالمتقدم ما لم يوجد ولم ينعدم لم يكن محققا
وما هذا شانه من الاسباب يمتنع ان يصير عين المسبب وذلك امر ظاهر
لا يحتاج الى البيان قوله واكد ذلك الله تعالى العقل عقيب ذلك فلو هذا التعاقب
والتاخر المستفاد من قوله عقيب ذلك هو التعقيب الذاتى والتاخر بالطبع
وهو تاخر المسبب عن السبب الناقص عن الموجود وليس المراد به التاخر
الزمانى والا اى وان لم يكن الامر كذلك بل كان المراد به التاخر الزمانى

فقوله بايجاد الله تعالى عقيب صرف القدرة فلو يصير فاسدا لان القدرة ح
يلزم ان يكون قبل الفعل مع انها مع الفعل لا قبله كما تقرر راى اهل الحق
عليه هو الاول ويتفرد كل منهما بما هو له دون الآخر قيل مح اذا كان الشركة
عبارة عن الاجتماع والانفراد المذكورين لا شركة في مذهب الاستاد
وابي اسحاق الاسفرايني اذ لا يتحقق اجتماع اثنين على شيء فيما ذهب
اليه الاستاد من ان القدرة العبد مدخلا في التاثير في اصل الفعل
اذ لا نقول بالاستقلال في التاثير والخلق وكيف فان قدرة العبد عنده
جزء المؤثر وشرط في تاثيره وجزء المؤثر وشرطه ان يكون مؤثرا
بالنسبة الى ما هو جزء مؤثره او شرطه وذلك ظاهر بين فلذلك قال شارح
المقاصد وقد نقله سابقا اما الاستاد فان اراد ان قدرة العبد غير
مستقل بالتاثير واذا انضم اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتاثير
بتوسط هذه الاعانة على ما قرره البعض فقريب من الحق انتهى كلامه
وبالجملة على المؤثر المفيض الوجود بالنسبة الى الافعال مجموع القدرتين
لان قدرة العباد عند الاستاد فلا يلزم الاجتماع المذكور فلا يتحقق
الشركة في مذهبه يرد عليه ان الشركة وان استلزم هذا الوهم لكنه
من حيث انه اثبت لافعال العباد خالقا وراء قدرة الواجب الا ترى
ان المؤثر بالاستقلال في افعال العباد مجموع القدرتين لا قدرة
الواجب فقط ولا قدرة العبد فقط والمجموع المركب من قدرة الواجب
وقدرة العبد غير قدرة الواجب بالضرورة وما يقال من ان الكل ليس

غير

غير الجزء فانه لو تم انما يتم اذا كان الجزء والكل حقيقيين واما اذا كان اعتباريين
فلا يكون كذلك والكلية والجزئية فيما نحن فيه كذلك اذ لا شك انه لم يتركب
من قدرة الله تعالى وقدرة العبد امر واحد حقيقة قلنا الجواب عن هذا الايراد
هو الجواب عن ايراد ما اورده المحشي على ذلك القائل على ما قررناه وسنورد
في تلك الحاشية ان شاء الله تعالى فان قيل محصل كلام القيل ليس ما ذكر بل مراده
هو انه لو كان معنى الشركة الاجتماع والانفراد المذكورين لا شركة في مذهب
الاستاد اذ لا يتحقق على مذهبه انفراد كل واحد منهما اي قدرة الواجب وقدرة
العبد جزء علة وجزء مؤثر وظاهر كلام المحشي ايضا ناظر الى هذا التوجيه
حيث قال في جوابه ان كلا من المؤثرين منفرد بما له دخل في التاثير قلنا هذا
الاحتمال مردود لما سيجيء من بيان تحقق الانفراد واما التوجيه الذي ذكره
فالبعض بعيد جدا كما سيجيء فلذلك رايت هذا التوجيه اولى وصرفت عبارة
المحشي من الظاهر المتبادر منها الى هذا التوجيه الاليق الاسد واذا تقرر ذلك
فنقول لو كان معنى الشركة ما ذكره الشارح لزم ان لا يتحقق الشركة في مذهب
الاستاد مع انه اقبح شركة من مذهب المعتزلة لانه اثبت خالقا وراء
الواجب وقدرة على وجه ينافي قدرته الا ترى انه قال خالق فعل العبد
مجموع القدرتين والمجموع مغاير قدرة الواجب وذاته وكون قدرة
الواجب علة لافعال العباد مناف لكمال القدرة من شان الاله كمال القدرة
والمعتزلة وان اثبتوا خالقا لكن على وجه ينافي كمال القدرة لانهم قالوا
ايجاد افعال العباد بالنسبة الى الله تعالى ممتنع كايجاد الضدين وارتفاع

للتبعيض بعدم كونه مقدورا والاينافي كمال القدرة فان كمال القدرة بالنسبة الى
الممكنات دون الممتنعات يرد عليه ما سيجي تفصيله من منع كون قدرة العبد
جزء المؤثر او المؤثر بالنسبة الى فعله واجاب المحشي عن هذا القول بانه
فاسد لانه شي اما فساد المقدمة الاولى وهي انه لو كان الشركة هي
الاجتماع والانفراد المذكوران فلا شركة فيه لعدم تحقق الاجتماع فلانا
نقول ان كلا من القدرتين مؤثر عند الاستاد كما اشار اليه الشارح
المواقف حيث قال وجوز الاستاد اجتماع المؤثرين على اثر واحد
فيتحقق اجتماع المؤثرين على شي واحد فيكون كل واحد منهما مؤثرا
وكذلك يتحقق انفراد كل واحد منهما بامر مخصوص به اذ كل واحد
من القدرتين المؤثرتين منفرد بما هو له دخل في التاثير من غير مدخلية
قدرة الواجب فيه فانفراد كل واحد منهما لخصوصه فاذا ثبت الاجتماع
مع الانفراد ثبت الكون المحض والشرك الصريح يرد عليه ان هذا الجواب
انما يتم اذا ثبت ان قدرة العبد مستقلة بالتاثير من غير احتياج الى قدرة
الواجب او مؤثرا في الافعال بشرط قدرة الواجب حتى يكون قدرته
شرطا لفاعلية الفاعل او جزء المؤثر في فعل فيلزم اشتراك العبد
والواجب في الفعل لقدرته او جزء المؤثر وذلك يوجب الشركة كما هو دعوى
المحشي ولم يثبت بعد وكلام المحشي الشارح المواقف لم يكن صريحا في
استقلال التاثير وبالجملة ما لم ينقل من الاستاد وعبارة صريحة
دالة على الجزئية او استقلال بالمطابقة بحيث لا تحتمل التوجيه الصحيح

والتاويل

والتاويل الموجه لم يرد عليه فان قيل صح الجواب لا يبتني على الامرين المذكورين
او اشتراكهما في التاثير في الجملة كاف لاثبات الشركة قلنا ان اريد ان
قدرة العبد مؤثرة وقدرة الواجب شرط في مؤثريته فغير مسلم ولم
يثبت بعد ان الاستاد ذهب الى ان القدرة العبد مؤثر خالق
لافعاله نعم غاية ما في الباب ان قدرة العبد شرط في افعال العباد
وان كان شرطا عاديا وان اراد ان له مدخلا ما في التاثير بمعنى انها
شرطا لفاعلية الواجب نعم وان كان بحسب العادة فمسلم ان الاستاد
ذهب اليه لكن لا يفيد اشتراكهما اي اشتراك الواجب والعبد في شي
فان الواجب مؤثر خالق والعبد شرط عادي لتاثير الواجب واين هذا
من ذاك فان قيل لو كان قدرة العبد شرطا للتاثير لكان محتاجا اليه
للموجود فيلزم اشتراك الشركة قلنا هذا الالزام مشترك بين الكسبية
والاستاد لان الاستاد المباشر والكسب ايضا سبب عادي لوجود
الفعل والمنع مكابرة او جهل واما فساد المقدمة الثانية وهي
قوله مع انه اقبح شركة من مذهب المعتزلة فلانا نقول لا نم ذلك وكيف
فانهم نفوا قدرة الواجب بالنسبة الى افعال العباد وما قالوا الا دخل
لقدرة الواجب فيه وهو دنا واما الاستاد فباشر قدر العبد بجعل
الله واليه اشار المحشي بقوله على ان تاثير قدرة العبد في بعض الامور
الذي هو فعل العبد ليس الا بجعل الله نعم عند الاستاد خلقه
اي خلق الفعل كذلك الا على وجه يكون التاثير بجعل الله معه الشيخ

من نفى دخل قدرة الله تعالى ما بالكلية كما ذهب المعتزلة والحال انه لا يجرى فى ملكه الا ما يشاء ويقدر عليه فالقول بان مذهب الاسناد كمال القدرة مردود بما سبق فى برهان التمانع فان نسيته فارجع هو الاول وهو علة الفعل اى علة عادية للفعل اوجده الله تعالى عند وجود تلك العلة من غير تخلف بحسب العادة يعنى ان عادة الله تعالى جارية على ايجادها عندها من غير تخلف كالنار للاحراق فان عادة الله جارية على ايجاد الاحراق عند وجود النار من غير تخلف الا ان يمنع مانع من الرطوبة او عدم القابلية للاحراق او غير ذلك والجمهور على انها اى العرض الذى يخلقه الله تعالى فى الحيوان ويفعل به الافعال ويسمى الاستطاعة شرط عادى لم يوجد الفعل بحسب العادة لكن لا يمنع التخلف كيبس الملاقى له اى للنار فانه شرط للاحراق يجب العادة وذلك ان تقول من شانها اى من شان الاستطاعة التاثير عنده اى عند صاحب التبصرة فيكون علة بحسب الحقيقة ومن شانها توقف تاثير الفاعل عليها عندهم اى عند الجمهور فيكون شرطا بحسب الحقيقة لا بحسب العادة فتامل هو الاول مكان هو المقتضى لقدرة فعل الخير والشر الى بيان وجه استحقاق العبد الذم فى ترك الواجبات وان لم يكتسب القبيح يعنى لوجوده ترك قصد الخير يستحق الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل وهو اى استحقاق العبد الذم بهذا الوجه لا ينافى استحقاق الذم فى فعل المنهيات بوجه اقر انهم وهو اى الوجه الآخر المنشاء لاستحقاق الذم والعقاب صرف القدرة اليه اى الى فعل المنهيات وطلب

مالا يعنيه على ما سيجئ تفصيله ان شاء الله تعالى هو الاول والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة العبد عليه وهو محال لا يخفى على المتامل ان هذا الكلام الرامى على من يقول بتاثير القدرة الحادثة وجواز اسبقيتها على الاثر فانه يلزم عليه وجود الاثر بدون المؤثر وهو باطل بالضرورة والا اى وان لم يكن الكلام الزاميا على العامل المذكور بل كان مبنيا على التحقيق فيرد عليه ان لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة مسلم لكن استحالته غير مسلمة عند اهل الحق اذ لا دخل له اى للاستطاعة فى وجود الفعل حتى يستحيل بدونها يعنى استحالة وقوع الفعل بلا استطاعة مبنى على كونها مؤثرة فى الفعل اذ لا تاثير لها فيه ولا استحالة فيه هو الاول لما مر من ان امتناع بقاء الاعراض دون امتناع بقاء الصفات وذلك لان العرض لو بقى لا متنع ان يكون بقاؤه عين ذاته فيجب ان يكون زائدا عليه فيلزم قيام المعنى بالمعنى بخلاف الصفات فانها يجوز ان يكون باقية ببقاء هو عين ذاتها فلا نقض بقدرة الله تعالى اذ ليس من قبيل الاعراض عندهم فيجوز ان يكون باقية مستمرة من الازل الى وقت وجود الفعل فلا يلزم وجود المؤثر بتقرير النقض بان يقال دليلكم على وجوب كون الاستطاعة مع الفعل لو صح بجميع مقدماته لزم منه احد الامور الثلثة اما عدم تاثير القدرة فى الممكنات واما حدوث قدرة الواجب واما قدم اثرها والكل باطل وجه اللزوم هو ان يقال لو كان قدرة الواجب مؤثرا فى شئ من الممكنات لزم ان يكون مقارنا له بالزمان لما بنا عليه لامتناع قيامها بالصفات والمعانى والا اى وان لزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل فاذا ثبت المقارنة فنقول تلك المقارنة اما ازلية او تحصل

فيما لا يزال فاذا كانت ازلية يلزم قدم الممكن وهو الامر الثالث وان حصلت فيما لا يزال يلزم حدوث القدرة وهو الامر الثانى والا اى وان لم يكن
قدرة الواجب مؤثرة فى شئ من الممكنات يلزم الامر الاول فمحصول الجواب
عن النقض انه يجوز ان يكون الصفات ازلية مستمرة من الازل الى وقت
وجود الفعل فلا يلزم شئ من المحيلات بل يجب ان يكون ازلية مستمرة من
الازل الى الابد كما مر سابقا يرد عليه ما مر من انه ان اريد بالعينية عدم
الزيادة بحسب نفس الامر والوجود الخارجى فلم لا يجوز العينية بهذا المعنى فى
الاعراض حتى لا يلزم تجددها وان اريد كون احدهما غير الآخر مع كونهما
صفتين متعينتين موجودتين فى نفس الامر فهو امر بديهى الاستحالة هو الاول
نعم اعترفتم بان القدرة التى بها الفعل لا يكون الا مقارنة وحاصله انه
قد وافقتم بيانى دعوينا وهو وجوب كون القدرة التى بها الفعل معه
وادعيتم امرا آخر لا يخالفكم فيه وهو وجود المثل السابق على الفعل لا يبقى
ذلك اذ ليس ذلك اى نفى وجود المثل السابق مثلا داخلا فى دعوة
شيخنا اى الحسن الاشعرى اى دعواه ليس الا وجوب القدرة التى بها الفعل
سواء كان لها مثل سابقا اولا فانكاركم وهو وجود المثل السابق
لا يخلصكم عن الاعتراض بدعوينا وفيه بحث اذ المذهب الذى اختاره
الشيخ هو ان لا قدرة قبل الفعل اصلا وفى شرح المواقف قال الشيخ واصحابه
القدرة الحادثة مع الفعل ويتعلق به فى حدوثه الى انه ولا توجد القدرة الحادثة
قبله فضلا عن تعلقها به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع وجوده قبله والا

اى

اى وان لم يمتنع وجوده قبله بل يمكن فرض وجوده فيه كحالة التى فرضناها
انها حالة سابقة على الفعل ليس كذلك بل هى حال الفعل وهو محال لان كون
المتقدم على الفعل مقارنا له يستلزم اجتماع النقيضين اعنى كونه متقدما وغير
متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يستلزم
المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا لم يكن مقدورا قبله فلا يكون عليه
موجودة ح ولا شك انا وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور فتعين
ان يكون موجودة معه وهو المط انتهى كلامه فعلم منه ان الشيخ
ذهب الى امتناع وجود القدرة الحادثة قبل الفعل وبعده ووجوبه معه
واذا عرفت مذهب الشيخ فنقول مدعى المعتزلة جوازها اى جواز وجود
القدرة بل وجوبها قبله لا انه لا بد من مثل سابق كما ستعرفه وفى شرح
المواقف وقد وافق الشيخ فى ان القدرة الحادثة مع الفعل كثير من المعتزلة
كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندى وابى عيسى الوراق وغيرهم
وقال اكثر المعتزلة القدرة قبل الفعل ويتعلق به ح ويستحيل تعلقها بالفعل
حال حدوثه اختلفوا فى ابقاء القدرة فمنهم من قال ببقائها وقال وجود الفعل
مقدورا فانه شرط لوجود المقدور كالبنية المخصوصة المشروطة فى وجود
الافعال المقدورة ومنهم من نفاه اى وجوب البقاء وجواز انتفاء القدرة
حال وجود الفعل كما جوزوا كلهم انتفاء الفعل حال وجود القدرة هو الاول
ولم يحدث فيها لعدم استحالة ذلك على الاعراض والا اى وان لم يستحل حدوث
فيها لعدم استحالته المعنى فى العرض يلزم قيام العرض بالعرض اى حدث

فيه او جواز قيام العرض بالعرض ان لم يحدث وكلاهما باطلان ويرد عليه
ان هذا انما يتم اذا ثبت ان الامر الحادث في العرض المرجح للتحقق مقارنة
الفعل الذي هو القدرة في الزمان الثاني يجب ان يكون امرا موجودا متحققا
في نفس الامر ولم يثبت بعد لانه يجوز ان يكون الحادث في العرض وصفا اعتباريا
وامرا انتزاعيا عقليا مثل رسوخ القدرة فان الكيفيات النفسانية
في ابتداء الحال تسمى حالا لعدم استحكامها وثبوتها واذا تقررت زمانا واستحكمت
تسمى ملكة لرسوخها وتقررها ولا شك ان الرسوخ والاستحكام والتقرر
ونقائضها معنى وجودا في نفس الامر يمتنع قيامه بمثله لا يقال الحدوث
صفة الموجود فلا معنى لحدوث امر اعتباري لانا نقول نعم ان القدرة
والحدوث صفتان للوجود والقصف الماهية بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما
لكن قد يوصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود
قديم وللمسبوق حادث على انا نقول يجوز ان يكون الوجود المعتبر في الحدوث
اعم من الخارج كي يتفرع عليه رأي الفلاسفة ولو سلم فهذا لا يحسم مادة
الاشكال لجواز ان يقال لم لا يجوز ان يوصف للقدرة في الزمان الثاني امر
يرجح مقارنته للفعل ولم يكن لها ذلك في آن الحدوث لا بد لنفي ذلك من دليل
هو المراد ومن ههنا ذهب بعضهم وهو الامام الرازي فانه قال لعل
الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير فلذلك
حكم بانها مع الفعل والقوة فانها لا تتعلق بالضدين والمعتزلة ارادوا
بالقدرة مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية فلذلك قالوا به

وجودها

وجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهب
وبه يرتفع نزاع الفريقين فان صاحب المواقف قال وفيه بحث وتوجيهه
ان يقال القدرة الحادثة ليست بمؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال
انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير واجاب بعضهم عن هذا
~~البحث بان المراد بالتاثير في كلام الامام ما يعم الكسب والى هذا البحث~~
بان المراد بالتاثير في كلام الامام ما يعم الكسب والى هذا البحث والجواب
اشار بقوله الا ان الشيخ لما لم يقل بمباشرة القدرة الحادثة فيرد
لفظ التاثير الواقع في كلام الامام الرازي ما يعم الكسب الذي هو
شأن القدرة الحادثة وذلك لحصول جميع الشرائط التي جرت
العادة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل من كلام الامام ان القدرة
من جميع جهات حصول الفعل بها الرد ما هو رأي المعتزلة او معها عادة
كما هو رأي الشيخ الاشعري ومن تبعه يجب ان يكون مقارنة للفعل وذلك
ظاهر لا خفاء فيه اصلا وبدونها اي بدون جميع جهات حصول
الفعل بها او معها لا يجب ان يكون مقارنة بل يجوز ان يكون سابقة
على الفعل ويجوز ان يكون موفرا عنه ايضا وفي كلام الآمدي ان القدرة
الحادثة من شأنها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلقها
بقدرة الله تعالى وح اي اشكاله في كلامه اصلا كما لا يخفى هو المراد وانه
يمتنع قيامها معا بالمحل اي قيام الشيء وبقائه يعني ان بيان امتناع
بالمحل لذلك العرض لم يبين ذلك كما لا يخفى ان يقول سلمنا ان البقاء

صفة

وجوه زائدة لا عارض مبني على بيان امتناع ان يقوم العرض وبقاء ذلك
العرض كلاهما معا بالمحل بقاء على الباقي ولئن سلمنا ان قيام العرض بالعرض وانما
يلزم ذلك لو وجب قيام الشيء بذات ذلك الشيء وهو غير واجب لجواز ان
يبقى العرض وتقدم بقاؤه بمحل ذلك العرض لا نفس ذلك العرض فان محصول
الاستدلال هو ان العرض ان كان باقيا وكان البقاء عرضا يلزم قيام
العرض بالعرض لامتناع صفة البقاء موصوفها معا بمحل الموصوف له
المحل الموصوف بمعنى تبعيتهما اي بتبعية البقاء والموصوف به البقاء
في التحيز على ما هو معنى القيام بالمحل عند المتكلمين والا اي وان لم يمتنع
قيام البقاء والموصوف به بمعنى التبعية في التحيز بمحل الموصوف بالبقاء
بل كان كل واحد منهما قائما بالمحل تابعا في التحيز فلم يكن احد صفة للآخر
اذ ليس جعل احدهما صفة للآخر اولى واليق من العكس مثلا اذا كان السواد
الجسم باقيا وكان بقاؤه قائما بالجسم فجعل البقاء صفة للسواد ليس اولى من
جعل السواد صفة للبقاء بل الكل اي العرض وبقاؤه صفة المحل الممنوع
والمفروض ان احدهما صفة للآخر لكن الثاني اي قيام العرض بالعرض
ممتنع فالمقدم اي بقاء الاعراض مثله ووجه الصعوبة فيه اي في هذا
البيان والاستدلال هو ان المقدمة القائلة ان العرض والبقاء
لو كانا تابعين معا بمحل العرض لما كان احدهما صفة للآخر اولى من
العكس وهو ممنوع لجواز ان يكون بين التابعين لامر في التحيز كالبقاء
مثلا ويجوز ان يكون تابعا وصفة للآخر التابع لذلك الشيء ايضا

كالسواد

كالسواد مثلا فيصير السواد مثلا موصوفا والبقاء صفة له لخصوصية ذاتية
بينهما اي بين التابعين هو الاول والمراد بسلامة اسبابه والاته للمكلف
كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال وسلامة الاسباب
يعني الشيء الذي للمكلف وصفا اضافيا يعرض له بالنسبة الى الاسباب السالم
والآلية العارية عن الماهية يعبر عنه اي ذلك الوصف الاضافي تارة بلفظ
مجمل دال على الاضافة ضمنا وهو لفظ الاستطاعة وتارة يعبر عنه بلفظ مفصل
دال بجزء عليها المطابقة صريحا ولا فرق بينهما اي بين اللفظين والمعنيين
الا بالاجمال والتفصيل ونظيره التمول وكثرة المال فانهما لفظان مترادفان
دالان على معنى واحد لكن احدهما مجمل والآخر مفصل وكذلك المعنى المستفاد
منهما من حيث انه يستفاد من التمول مجمل ومن حيث انه مستفاد من لفظ كثرة
المال مفصل وان حملنا كلام الشارح على ذلك اي على ان الصفة المذكورة
امر اضافي وان الاختلاف ليس من جهة التعبير واعتبار الاجمال والتفصيل
لان كون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف وصفة حقيقية له ممنوع والا
اي وان لم يكن الامر كذلك بل كان الاستطاعة صفة حقيقية لم يصح
تفسيره بسلامة اسبابه لان سلامة اسبابه لا يكون صفة للمكلف
بالحقيقة لانها صفة الاسباب فضلا عن ان يكون صفة حقيقية له وما لا
يكون صفة حقيقية لا يصح جعلها تفسيرا لما يكون صفة حقيقية فان قيل هذا
السند المذكور لا يصح في نفسه ولا يصلح سندية للمنع المذكور لان
الاستطاعة لم يفسر الا بسلامة اسبابه والسلامة فقط وان كانت صفة
للاسباب

لا يكون صفة

لكن السلامة المقيدة بالسبابة والسلامة للاسباب بل يكون صفة للمكلف بالحقيقة وصفا حقيقيا وغير الاستطاعة لتكون الاستطاعة فيكون الاستطاعة

الذات والحقيقة الاثرى انه لو قال ذات سلامة اسباب وقال المكلف ذو سلامة اسبابه قلنا قولكم وقولنا ان المكلف ذو سلامة اسباب لا يفيد

وصفا حقيقيا لا يثاني نعم نا سلام يشان لا يكاد ما يحده

الا صحة الحمل اى صحة سلامة الاسباب على المكلف بالاشتقاق ولا يفيد ذلك القول صحة التفسير اى صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب ولا يفيد ايضا ذلك القول المذكور صحة تفسير المستطيع بذى سلامة اسبابه فان قيل صحة تفسير المستطيع بذى سلامة اسبابه امر ضرورى والانكار مكابرة قلنا على تقدير تسليم كون الاستطاعة وصفا ذاتيا وصفة حقيقية للمكلف فلا يوجب صحة تفسير الاستطاعة على تقدير كونها صفة حقيقية سلامة اسبابه بهذا والاولى الفهم فى هذا المقام ما افاده بعض الافاضل فى حواشى شرح التلخيص من ان امثاله مبنى على التسامح فان وصف المكلف صفة حقيقية كونه بحيث سلمت اسبابه هى وصف اللفظ الدال مثلا هو كونه بحيث يفهم منه المعنى دون وصف زيد فى قولنا زيد قائم ابوه وكونه بحيث لا يفيد يكون ابوه قائما الى غير ذلك ولوضوح الامور تسومح فى عد سلامة الاسباب الكائنة المكلف وجعله وصفا له وفهم المعنى من اللفظ وصفا له وقيام ابى زيد يرد عليه ان السلامة للاسباب كما يكون صفة اضافية تعرض للمكلف بالعكس الى الغير كذلك كون المكلف بحيث سلمت اسبابه ايضا وصفا اضافيا تعرض بالقياس الى الغير وذلك امر لا شبهة فيه والانكار فيه مكابرة

بمقتضى

بمقتضى الطبع السليم والعقل المستقيم ولا خفاء ايضا فى ان للوصف الاول اى كون المكلف بحيث سلمت اسبابه كما يكون صفة له حقيقية كذلك الوصف الثانى اى سلامة اسبابه ايضا صفة له حقيقة وقد مر تحقيقه فى صدر الكتاب فى بحث صدق الخبر فالاولى حمل البيان على التسامح كما فعل السيد الشريف قدس سره غير مسلم بل الاول وصحة التكليف يعتمد على هذه الاستطاعة والسرفيه اى فى كون مناط التكليف فى هذه الاستطاعة مناط خلق الله تعالى القدرة الحقيقية عند القصد بالفعل عادة فبعد السلامة

ان سلامة الاسباب

اى بعد سلامة اسباب المكلف وغيرها من الآفة لا حاجة من جهة العبد اى من جهة جانب المكلف الا الى القصد يعنى اذا سلم جميع اسباب المكلف عن الآفة وقصد المكلف فعل المقدور اوجد الله تعالى قدرتنا على الفعل فى المكلف ثم الفعل بطريق جرى العادة فكان سلامة الاسباب سبب عادى للفعل ولما كان التكليف باعتبار الافعال الاختيارية فيعتبر ما هو بمنزلة السبب العادى لها مناطا له بل الاول ولا يكلف العبد بما ليس فى وسعه تحرير الكلام فى هذا المقام ان ما لا يطاق على ثلاث مراتب احدها ما يمتنع فى نفسه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم بالذات والمرتبة الوسطى منها ما يمكن فى نفسه ولكن لا يمكن من العبد لعدم تعلق الارادة الحادثة عادى سواء امتنع تعلقها به لا لنفسه مفهومه بان لا يكون من حيث ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا يتعلق بايجاد الجواهر اصلا الا بان يكون

من جنس ما يتعلق ما يتعلق به لكن يمكن من نفع او ضرر لا يتعلق به كحل الجبل والطيران الى السماء وادناها ما يمكن في نفسه ولكن منه ويمكن منه اي من العبد ايضا لكن تعلق بعدمه اي بعدم وقوعه علمه تعالى وارادته او اخبر الله تعالى بعدمه فان مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة مع الفعل ومثله لا يوجد ابدا فيمتنع ان يصير متعلق القدرة الحادثة والمرتبة الاولى لا يجوز تعلق التكليف بها بالاتفاق كما نقل عليه صاحب المواقف وعلى الاطلاق والترديد بناء على انه يستدعى تصور المكلف به واقعا والممتنع فصل يتصور واقعا فيه تردد كما صرح به شارح المقاصد واما انه لا يقع تكليف ما تعاني اتفاقا والمرتبة الثانية فهي كالاولى في انه لا يقع بها اتفاقا لكن في جواز التكليف بها اختلافا اي التكليف بالمرتبة الثانية يجوز عندنا خلافا للمعتزلة واما المرتبة الثالثة فانه يجوز التكليف بها اتفاقا وكذلك يقع التكليف بها اتفاقا فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه كابي لهب بعد عاصيا اجماعا فهذا الذي ذكرناه توجيه لكلام الاشعري وتقرير لدعواه على حسب مراده كما هو المشهور من ان النزاع في الجواز دون الوقوع والى صل ان النزاع انما يكون في جواز التكليف بالمرتبة الثانية مميعة عادية واما الوقوع فمنع بحكم الاستقراء وشهادة مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والشيخ جوزه اي التكليف بالممتنع العادي ففرض المنازع مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها كان ذلك الاستدلال لا يفيد الا نفي الوقوع لا الجواز فلا يكون الدليل منطبقا على الدعوى وان كان الوضع نفي الوقوع فلا نزاع

وهو

لاحد

لاحد في معرفته لا يكون مخالفا لكلام الشيخ ومن لا يقول به اي بجواز التكليف بالمرتبة الثالثة لم يكن عنده مراتب ثلاث بل مرتبتان ولا يعد ما اي تلك المرتبة الثانية من المراتب الثلاث بان يجعله قسما مستقلا نظرا الى امكانها من العبد في نفسه اذ لا اعتداد بهذا الاعتبار عند القائل مما لا يطاق ان يمتنع تعلق التكليف فهو قسم واحد واما ان يتعلق فهو آخر قسمين وقد توجه كلام الاشعري ايضا بان المراد به وقوع تكليف ما لا يطاق دون الجواز فقط والدليل الدال عليه اي على وقوع تكليف ما لا يطاق هو ان فعل العبد بخلق الله تعالى وقدرته فالقدرة الحادثة غير مؤثرة فيه وهو معنى ما لا يطاق وان التكليف قبل الفعل والقدرة الحادثة غير سابقة على الفعل بل يكون معه عنده اي عند الاشعري فلا يكون التكليف الا بغير المقدور فيكون ذلك المكلف له مما لا يطاق بهذا الاعتبار وبهذا التوجيه مع كونه مخالفا في المشهور فيه بعد لانه يستلزم كونها كل تكليف كذلك اي تكليفا بما لا يطاق لان التكليف بكل ما يكون يقع التكليف قبل ذلك المكلف والى الحق الجمع ما وقع التكليف به ليس الا الله تعالى القادر بقدرته فيكون الجميع بالنسبة الى العبد مما لا يطاق وليس مطابقا لما في نفس الامر ولا يقول الاشعري به ايضا وتوجيه كلامه بوجه امر الا يقول به ولا يكون اي عدم التكليف بالمرتبة الثانية وهو ما يمكن في نفسه وما لا يمكن من العبد عادة لعدم تعلق القدرة الحادثة عادة ثم نقول قوله ما ليس في الوسع وان كان بحسب المفهوم اعم من كل واحد من المرتبتين الاولتين لكن خصصناه بالمرتبة الثانية بقرينة قوله فيما سحى

وانما النزاع فى الجواز فانه يدل على ان المراد بما ليس فى الوسع المرتبة الثانية
اذ لم يجوز واحد وقوع المرتبة الاولى او لك ان ما احدهما اى القولين
المذكورين اللذين احدهما ما ليس فى الوسع والاخر ان النزاع فى الجواز
يعنى لك ان تحمل هذين القولين على العموم والاطلاق فيكون المراد بما ليس
فى الوسع اعم مما يكون ممتنعا فى نفسه او ممتنعا عاديا وبالجواز جواز
التكليف بذلك المقام لا تعالى فحينئذ لم يلزم وقوع النزاع فى جواز المرتبة الاولى
ايضا لان النزاع فى جواز التكليف بالعام نزاع فى التكليف بكل واحد
من الخواص لانا نقول ذلك غير مسلم لانه اى لان وقوع النزاع فى جواز
التكليف بالعام لا يستلزم الشمول اى شمول النزاع فى جواز التكليف
لكل واحد من الخصوصيات الممكن العام بالذات بالاتفاق فجواز
العام يصح ان يصير محل النزاع دون جواز الخاص وقد يعترض على القائلين
بان التكليف بما ليس فى الوسع غير واقع وقد يقال ان ابا لهب مكلف بالايمان
وهو اى الايمان عبارة عن تصديق النبى عليه السلام فى جميع ما علم
مجيئه به اى ان يصدق جميع ما جاء به النبى عليه السلام من الاحكام الشرعية
والنواميس الالهية ومن جملته اى بعض الاحكام انه اى ابا لهب
لا يؤمن بالنبى عليه السلام ولا يصدق احكامه فقد كلف ابا لهب من النبى
بان يصدقه اى النبى عليه السلام وان لا يصدقه اى يذعن ابو لهب
من النبى عليه السلام انه لا يذعن هو من النبى عليه السلام شيئا ويموت
كافرا ويلزم منه ذلك اذعان ما وجد فى نفسه خلافه لان الشخص

اذا صار

اذا صار مؤمنا مصدقا للنبى عليه السلام فى جميع ما جاء به صدق بنفى ما وجده
فى نفسه عن غيره اذ التصديق بجميع ما جاء به النبى عليه السلام موجود فى نفسه
والتصديق بذلك الخبر المخصوص الذى اخبره النبى عليه السلام وهو قوله
هذا الشخص لا يصدق بجميع ما جاء به النبى عليه السلام تصديقا يسع ذلك التصديق
الذى وجده فى نفسه ولذلك لزم الاذعان ما وجد فى نفسه خلافه وهو مستحيل قطعا
مع انه مكلف به بالاتفاق فحينئذ علم انه تقع التكليف بالمرتبة الاولى وهى ما يكون
ممتنعا فى نفسه فضلا عن الجواز وفيه اى فى هذا البيان بحث لان المصدق
بجميع ما جاء به النبى عليه السلام لا يجب ان يجد فى نفسه التصديق بما جاء به النبى عليه
السلام مع كونه حاصلا فيها لانه يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم بالعلم فلم يجد
فى نفسه خلافه نعم هذا اى عدم خلق العلم بالعلم خلاف العلم بالعلم خلاف العادة
فيكون من الممتنعات العادية لا من الممتنع فى نفس الامر فيدخل المرتبة
الوسطى يرد عليه ان العلم بالعلم بعد التوجه والالتفات قطعى الحصول
ضرورى التحقق ولو سلم ان العلم بالعلم لا يحصل فنقول لا يدفع الاعتراض
اذ الاتى المستنده التى اذعن المعترض لزومها فى جمع بين النقيضين
والكذب فى الكلام وغير ذلك دون اذعان ما وجد فى نفسه خلافه حتى لو
لم يحصل العلم بالعلم لم يتحقق اذعان ما وجد فى نفسه نعم توجيه الاعتراض
على وجه ما قرره المحشى وحمل جوابه الحمل لكن يمكن تصويره بوجه الايجاب
بهذا الوجه بل الايجاب بوجوه نذكر فيما اسهل ايضا وهو ان يقال يجب
على المؤمن التصديق بجميع ما جاء به النبى عليه السلام ومن ايه اخباره

فاذا اخبر النبي عليه م ان هذا الشخص لا يصير مؤمنا مصدقا باخبارنا
ووصل اليه هذا الخبر فان آمن ذلك الشخص لزم كذب كلام النبي عليه م
ولزم بان يعتقد ان هذا الشخص لا يصير مؤمنا بل يموت كافرا وبالجملة
هذا الخبر المخصوص الذي اخبر به النبي عليه م يجب ان يكون صادقا قطعا
ان آمن الشخص واعتقد بمضمون جميع اخبار النبي عليه م حتى اعتقد بمضمون
ذلك الخبر المذكور ايضا فالاعتقاد المخصوص المتعلق بالخبر المخصوص
ان لم يكن مطابقا للواقع صادقا في نفس الامر يلزم كذب في كلام النبي عليه م
وهو باطل وان كان مطابقا للواقع صادقا في نفس الامر يلزم رفع
وانتفائها في نفس الامر وجود اعتقاد التصادق المستلزم لانتفائه
نفسه ممتنع بالذات كاجتماع النقيضين وارتفاع النقيضين بل هو
جمع بين النقيضين والتكليف بايمان ذلك الشخص تكليف بتصديق
ذلك الخبر وتصديق ذلك الخبر لكونه مستلزما لانتفاء نفسه ممتنع
بالذات فتكليف ذلك الشخص بالممتنع فقد اعترفتم بوقوع مثل ذلك
التكليف مثل التكليف بايمان ابي لهب وليس ذلك الاعتراف بوقوع
بمرتبة اولى والذي يحسم مادة الشبهة هو ان المكلف الاذعان اي اذعان
ذلك الشخص بخصوص هذا الخبر الذي اخبر به النبي عليه السلام وهو
انه اي ذلك الشخص لا يؤمن وانما كلف الشخص به اي باذعان ذلك
الخبر المخصوص اذا وصل اليه ذلك المخصوص واما اذا لم يصل اليه
ذلك المخصوص فلا يصير مكلفا باذعان المخصوص وهو اي وصول ذلك

المتكلمون

الخبر

الخبر المخصوص الى ذلك الشخص ممنوع واما قبل الوصول اليه فالواجب
عليه هو الاذعان الاجمالي لجميع ما جاء به النبي عليه السلام والايمان هو
التصديق لجميع ما جاء به النبي عليه م اجمالا فيما جاء به النبي عليه م اجمالا
والتصديق لجميع تفصيلا فيما علم تفصيلا ولا استحالة في الاذعان
الاجمالي لجميع ما جاء به اقول لا يخفى عليك ان هذا التوجيه لا يحسم مادة الشبهة
بحذافيرها على وجه ما قررناها لان الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف
بالتصديق به على التعيين وقد يجاب عن هذه الشبهة ايضا بانه يجوز
ان يكون الايمان في حقه اي في حق ابي لهب وامثاله هو التصديق بما عداه
اي بما عدا ذلك الخبر المخصوص قال شارح المقاصد وهذا الجواب
في غاية السقوط انتهى كلامه اقول لان ذلك الشخص لو لم يكلف بالتصديق
بالخبر المخصوص لجاز عليه تكذيب النبي عليه السلام في ذلك الخبر وفساده
اظهر من ان يخفى وتفصيل ذلك بعد ان يقال اذا ورد الخبر المذكور
على الشخص المذكور فاما ان يعتقد ويذعنه او يرده ويكذبه او يشك
ويتردد فيه فان اعتقد فاما ان يكون ذلك الاعتقاد مطابقا للواقع
اولا فان كان مطابقا للواقع لزم رفع نفسه وانتفائه في نفس الامر وان
انكره لزم النبي عليه م وان شك فيه لزم الشك في كون النبي عليه م صادقا
والكل باطل وقال المحشي ولا يخفى بعده اي بعد هذا الجواب عن اصل
الشبهة اذ فيه اي في هذا الجواب تجويز اختلاف الايمان بحسب الاشخاص
ولا يخفى بعد ذلك التجويز اقول الجواب عن هذه الشبهة الجواب عن هذا الاستدلال

الكار

بقوله ثم لا يكلف الله نفسا الا وسعها كما سيجي في الشرح هو الاول وتقريره
انه لو كان جايزا لما يلزم من فرض وقوعه محال لو صح بهذا التقرير اقول
هذا نقض اجمالي على الاستدلال على نفي الجواز بقوله ثم لا يكلف الله
نفسا الا وسعها واما اورده الشارح بهذا التقرير فهو نقض تفصيلي
وحاصل النقض الاجمالي هو انه لو صح هذا التقرير بجميع مقدماته لزم
منه ان لا يجوز تكليف امثال ابي لهب بالايمان لانه لو جاز لزم من فرض
وقوعه محال ضرورة استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم قطعا لمعنى اللزوم
لكنه لو وقع لزم الكذب بالنسبة الى الله تعالى لما اخبر الله تعالى عنهم بانهم لا يؤمنون
في العلم والاخبار بانهم لا يؤمنون تكليفهم بالايمان سفه والسفه على الله محال
مع انه اي تكليف امثال ابي لهب جايز بل واقع بالاتفاق فالتقرير المذكور
باطل هو الاول ولا اسناد له في الكتاب ما ليس واما محل القدرة ولقايل
ان يقول هذا على تقدير صحته وتمامه لا ينفي التوليد مطلقا اذ التوليد
قد يكون في الخارج عنه فان المعتزلة ذهبوا الى ان فعل الفاعل قد يوجب
لفاعله فعلا آخر في محل القدرة كضرب الضارب نفسه فانه اي الضرب المذكور
توجب فعلا آخر هو الالم لذلك الضارب في محل قدرته يحصل بها الضرب
وقد يوجب لفاعله فعلا آخر في محل خارج عن محل القدرة كضرب الانسان
انسانا آخر فنعلم ان المتولدات قد توجد في بعض اعضاء الفاعل وقد توجد
في خارج عنه ولا دليل على استحالة الكتاب القسم الاول من المتولدات
ذات المحن في جوابه الاعتراض بقوله مع انا نعلم بالوجوه

الوجدانية

الوجدانية ان حالنا بالنسبة المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات
في غيرنا في انه لا يكون بقدرتنا واختيارنا فان الالم الحاصل في غيرنا من ضربنا
كما لا يكون بقدرتنا واختيارنا والعلم بذلك ضروري وجداني فلا اكتساب
في جميع المتولدات هو الاول ولهذا لا يمكن العبد يرد عليه ان عدم
تمكن العبد من حصول المتولدات قبل وجود مباشرة الاسباب وصرف
الارادة الى نفسها ممنوع فان العبد لم يباشر اسباب فعل يتولد من فعل
آخر تمكن من المباشرة وعدمها يعني لا يوجب عليه المباشرة ولا عدمها
ان اراد باشرها او لا باشرها يعني متخير في التعيين وعدمه ولا يعني بالتمكن
الا هذا او عدم تمكن العبد من حصول المتولدات بعده اي بعد تحقق مباشرة
الاسباب مسلم لكن لا ينافي ذلك اي عدم التمكن بعد كونه اي كون الفعل
المتولد ممكنا بواسطة مباشرة السبب موجب بفعل مؤثر ما ان الامر الحاصل
من الاكتساب محقق لا منافاة له كما ان صرف الارادة والقدرة الى فعل يحصل
بالمباشرة وتوجيه اي توجيه لك الفعل ويفوت التمكن من تركه اي
تركه لك عند صرف الارادة وذلك لا ينافي كون الفعل وتفويت المباشرة اكتسابا.
لم لا يجوز ان يكون بالنسبة الى المتولدات ايضا كذلك هو الاول اي الوقت
المقدر بموته ولو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع
وجزم بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل مباشرة والاشاعرة يقولون ان المقتول
لو لم يقتل لجاز بقاؤه وامتداد عمره وجاز فناؤه وانقطاع عمره بالموت دلنا
ان جزمنا انه لو لم يقتل لامتد عمره لا انقطع عمره بالموت هو الاول قد قطع

عليه الاجل اى لو لم يوصله اليه منع المقتول منه وصوله الى الاجل قال شارح
المقاصد الاجل في اللغة الوقت واجل الشيء يقال لجميع مدته ولآخرها كما يقال
اجل هذا الدين شهران وآخر شهر وفسر قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى
عنده بعضهم باجل الموت واجل القيامة وبعضهم بما بين ان يخلق الى الموت
وما بين الموت والبعث ثم شاع استعماله في آخر مدة الحيوة فلذا فسره
بالوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان فيه ثم ان من قواعد الباب
ان المقتول ميت باجله اى موته كائن في الوقت الذي علم الله تعالى
في الازل بايجاده من غير صنع العبد ومباشرة ولا توليدا وانه لو لم يقتل
لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت
بدل القتل وخالف في ذلك من المعتزلة فزعم الكعبي انه ليس بميت لان القتل
فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى اى مفعوله واثر صنعه وزعم كثير
منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل فانه لو لم يقتل لعاش الى حد هو اجله
الذي هو علم الله تعالى موته فيه لولا القتل وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل
لمات البتة في ذلك الوقت انتهى محصل كلامه وملخصه فعلم مما نقلناه
ان المعتزلة اى بعضهم يقطعون ويجزمون بامتداد العمر لولاه اى لولا
القتل قال الشارح في شرح المقاصد فان قيل اذا كان الاجل زمان
بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد
بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير
تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا كما يراه الاستاذ والامام وكثير من المحققين

قلنا

قلنا حاصل النزاع ومحصل الخلاف هو ان المراد بالاجل المضاف زمان
يبطل فيه الحيوة قطعا بحيث لا محيص عنه من غير تقدم ولا تأخر على ما يشير اليه
قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وهل يتحقق
مثل ذلك في حق المقتول ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل
يعيش الى وقت هو اجل له كذا في شرح المقاصد [illegible] اذا جاء اجلهم
لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ولا اجزاء فان قلت لا يستقدمون
معطوف على قوله لا يستأخرون فيكون جوابا للشرط فيصير مضمون الكلام
هكذا اذا جاء اجلهم لا يستقدمون فانه لا يتصور الاستقدام عند مجيئه
يعني لا يمكن تقديم الاجل عند مجيئه ولا يجوزه العقل ايضا فلا فائدة في نفيه
اى نفي الاستقدام الاجل ومنع تقديمه قلت لا نسلم ان قوله لا يستقدمون
معطوف على قوله لا يستأخرون بل هو عطف على مجموع الجملة الشرطية
لا على الجملة الجزائية فلا يصير قوله ولا يستقدمون جزاء للشرط المذكور
فلا يتقيد بالشرط فيكون هذا الكلام هكذا اجلهم لا يستقدمون فاذا
جاء لا يستأخرون فيصح للمنع ثمرة [illegible] واحتجت المعتزلة بانهم
قالوا المسألة بديهية والمذكور في موضع الاحتجاج تنبيه واستشهاد
فلكونه اى لكون ذلك التنبيه في صورة الحجة استعيرت لفظ الحجة له وفي
المواقف والمعتزلة ادعوا تولد الاجل من فعل الفاعل وبقاءه لولا القتل
الضرورة واستشهدوا عليه بان القاتل بانه ربما قتل في محلة واحدة الوف
ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجم الغفير والجمع الكثير في الزمان القليل بلا قتل

فيما هو بحكم العادة بامتناع قال السيد الشريف في شرحه والجواب ان دعوى
الضرورة غير مسموعة والذم لا يستلزم كونه فاعلا ونمنع العادة ممنوع
لان من قتله مثلك يقع في البرايا نعوذ بالله هو الاول والجواب عن الاول
ان الله تعالى لعلمه انه لو لم يقتل هذه القاطع يرد عليه ان هذا الجواب لا يوافق
تحرير محل النزاع لانه اى الوقت المقدر لموته لا كما زعم المعتزلة من ان
الله تعالى قد قطع عليه الاجل وذلك الجواب يؤدى الى القول بتعدد الاجل
احدهما الاربعين والاخر السبعين بل الجواب الحق الذى لا يخالف
تحرير النزاع وان تلك الاحاديث الواردة في ان بعض الطاعة يزيد
في العمر اخبار احاد فلا يعارض الاحاديث والايات القطعية الدالة على
وحدة الاجل وان كل هالك مستوفي اجله من غير تقدم ولا تأخر وان المراد
بالزيادة والنقصان في الاحاديث المذكورة في الزيادة والنقصان
بحسب الخير والبركة كما قال الفنى عمرو الثاني وفي شرح المقاصد لنا ان
الايات والاحاديث الدالة على ان كل هالك يستوفي اجله من غير تقدم ولا
تأخر على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا موت ولا
لحيوة فان قد عورض بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص الا في كتاب وقوله
عليه السلام ولا يزيد في العمر الا البر اجيب بان المعنى لا ينقص من عمره من معمر على انه
الضمير لمطلق المعمر لا لذلك المعمر بعينه كما يقال درهم ونصفه اى لا ينقص عمر شخص
من اعمار اضرابه ومبالغ عدد امثاله واما الحديث فخبر واحد لا يعارض
القطع والبركة كما قال ذكر الفنى عمرو الثاني او بالنسبة الى ما اثبته الملائكة

وهو مؤول

وقد يقال المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير

في صحيفتهم

فقد ثبت فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله تعالى معلق ثم يؤول الى موجب
علم الله تعالى والى الاشارة بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام
الكتاب او بالنسبة الى ما قدره الله تعالى من عمره لولا اسباب الزيادة
والنقصان وهذا يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد
انتهى كلامه كان في لفظ ان عورض اشارة الى انهم لا يدعون الضرورة
في دعويهم بل بتدبر هو الاولى لا كما زعم الكعبي من المعتزلة فانه خالف المعتزلة
السابقة اى قدماءهم فقال الاجل اثنان والمقتول يبطل حيوته باجله مع الاجل
باجل القتل دون الاجل المتوفي فالمقتول عنده ليس ميتا كما مر هو الاولى
فيأكله اى يتناوله دائما فسر بذلك ليشمل الماكولات والمشروبات وغيرها
اى تعريف الرزق بما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله مشهور في العرف
وليس تحديدا بالحقيقة بل هو نفي لما ادعى من تخصيصه بالحلال وذلك لانه
قد يفسر الرزق بالتعدي وغيره مباحا او حراما فيدخل رزق الانسان
والدواب وغيرهما من الماكولات والمشروبات وكذا يدخل الملبوسات
والالات الحربية التي ينتفع بها في مهما مصالح دينهم ودنياهم وغيرهما
ويخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع لانه يقال فمن ملك شيئا
ويمكن من الانتفاع به وما لم ينتفع ذلك لم يصر رزقا قال المحشي فعلى هذا
التقدير يكون الرزق ما ساقه الله تعالى الى الحيوان ما ينتفع به
يكون العواري التي تؤخذ بطريق العادة من الملبوسات والالات
الحربية يطلع بها رزقا وفيه بعد لا يخفى لانه يطلق عليها الرزق بحسب
العرف

والعادة ثم نقول وعلى هذا التعريف يصح ان كل واحد يستوفي رزق نفسه
لا ان كل رزق غيره وربما قال بعض الاشاعرة الرزق كلما تربى به من الحيوانات
من الاغذية والاشربة لا غير قال شارح المقاصد وفسره بعض اصحابنا بما صح
به الانتفاع وجوزوا ان ياكل شخص رزق غيره ولا يستوفي رزق نفسه ويوافق
اي هذا التفسير قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون قال الآمدي والتعويل على
التفسير الاول فان قيل كيف يتصور الانفاق من الرزق بالمعنيين الاولين
قلنا وقد يقال اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لكونه بصدده يعني
يعني ان المنفق كان بصدد ان يصير رزقا للمنفق لكن انفق فلم يصر رزقه
بل صار رزق غيره فسمي ذلك الشيء باسم ما هو بصدده تجوزا
مملوكا بالكل المالك مما فسر الرزق به لم يجعل غير المأكول رزقا عرفا
وان صح لغة حيث يقال رزق الله تعالى ولذا قال اللهم ارزقني شفاعة
النبي عليه السلام مع انه يستعمل على رزق العبد والاماء فخلو عما هو
معتبر في مفهومه من الاضافة الى الرزق اللهم الا ان يقال المراد بالمملوك
المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي وفيه معنى الاضافة ويدخل
رزق غير الانسان من المالك بطريق التغليب ولا ينقض مراد بملك الله تعالى
والا اي وان لم يكن المراد بالمملوك مما ذكره يخلف التعريف عن معنى الاضافة
الى الله تعالى وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم اي عند المعتزلة ايضا
كما هو معتبر عند اهل الحق كما يجيء في الشرح حيث قال ومبنى هذا
الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبر في مفهوم الرزق لا يقال في كلام

الشيء

الشيء حيث قال وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك
ياكله المالك نظر لان كلام مشعر بان تعريفهم هذا يدل على كون الحرام رزقا
الا ترى ان بعض الحرام كالشراب والخنزير مملوك وملك للمسلم فلو شرب
الخمر او اكل الخنزير مع حرمتها يصير ان رزقا له لانا نقول هما وان كانا
مملوكين بالاطلاق لكن ليسا بمملوكين بالحيثية المذكورة بحيث يندفع بما حفظ
هذه الحيثية النقض بخمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما لانهما
لا يكونان مملوكين بالحيثية المذكورة وفي بعض الكتب ان الحرام ليس
بملك عند المعتزلة اصلا بالمعنى الاعم ولا بمعنى الاخص فان صح ذلك النقل
عنهم فالدفع عن النقض المذكور ظاهر لا احتياج عليهما الى على خمر المسلم وخنزيره
المملوكين ان لا يكون ما ياكله الدواب رزقا لا يتصور المالكية
والمملوكية مع ان ظاهر قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
يقتضي ان يكون كل دابة مرزوقه ويمكن ان يجاب عنه بما مر من انه يجوز
ان يدخل رزق غير الانسان بطريق التغليب ان من اكل الحرام
وفي شرح المقاصد ولزمهم ان من لم ياكل طول عمره الا الحرام لم يرزقه
الله تعالى وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
واجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه بسوء
اختياره على انه منقوض بان من مات ولم ياكل حلالا ولا حراما
اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشية الله تعالى وايضا لو كان المراد بالهداية بيان
طريق الحق وبالاضلال وجدان العبد ضالا لم يتحقق بين المعنيين

تضاد ومنافاة وتغير في المقابلة التي هي من المحسنات البديعية في الكلام
ففيه فوات صنعة مقابلة الاضلال للهداية ويبقى الكلام خلوا عنها فلا يصير محسنا
بهذا الاعتبار وانما صار محسنا باعتبار اشتماله على ايهام التضاد وهو
الجمع بين معنيين غير متقابلين عبر عنهما بلفظين يتحقق التقابل بين معنييهما
الاصليين كقول دعبل لا تعجبي يا سلم من رجل ضحك المشيب برأسه
فبكى فالمراد بالضحك الظهور التام ولا تقابل بين البكاء وظهور الشيب
لكنه عبر عن ظهور الشيب بالضحك الذي يكون معناه الحقيقي الاصلي يضاد
المعنى البكاء ويسمى ذلك ايهام التضاد كما في البديع على انا نقول لو قال
المحشي فيه فوات المطابقة بدل قوله فوات المقابلة لكان اولى لان المطابقة
في عرفهم عبارة عن الجمع بين المتضادين المتنافيين في الجملة واما المقابلة
فهو اتيان معنيين متوافقين او اكثر ثم يقابل ذلك وما ينافيه فعلم ان
الكثرة معتبرة في طريق المقابلة دون المطابقة فلم يتحقق المقابلة في قوله تعالى
يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء سواء اريد بالاضلال والهداية
خلق الضلالة والاهتداء او بيان طريق وجدان العبد ضالا بخلاف
المطابقة فانها فيه ان اريد بها خلق الضلالة والاهتداء فيفوت
وقيل هداه الله ثم فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة
على الاهتداء وكذا لفظ الهداية مجاز عن الدعوة في قوله تعالى واما ثمود
اى قوم فهديناهم اى دعوناهم الى الطريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى
اى على الاهتداء ويحتمل ان يراد بالهداية في قوله تعالى فهديناهم المعنى الحقيقي

اى خلق الاهتداء والله اعلم بحقيقة الحال تلك الجملة في كلام المحشي ههنا ويحتمل
ان يراد بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى
اى الاهتداء فتركوه وارتدوا بعد ذلك وانما قلنا انه يحتمل حمل الهداية على
المعنى الحقيقي اى خلق الاهتداء اذ لا دلالة في اول الآية واخرها على نفي الحصول
يعني ان الآية المذكورة من اولها واخرها على نفي الحصول لا تدل على عدم تحقق
خلق الاهتداء فيهم فلا حاجة الى صرف الهداية عن المعنى الحقيقي الى المعنى
المجازي والله اعلم وعند المعتزلة بيان طريق الصواب
وهو باطل لقوله تعالى انك لا تهدي من احببت وايضا اجمع الامة على ان الناس
يختلفون في الهداية فبعضهم مهتدي وبعضهم ليس كذلك وبيان الطريق
يعم جميع الامة ويشمل الكل من غير اختلاف ومنازعة للخصم فيه فان عمومه
متفق عليه فلا يصح تاويل الهداية ببيان الطريق قيل لا نم اختلاف الناس
في الهداية ولا نم ان الامة اتفق عليه وانما الاختلاف في احوالهم في الاهتداء
على حسب تفاوتهم في قابلياتهم واتفاق الامة على ذلك الاختلاف
وايضا لو كان كل الهداية بيان الطريق لما كان الاهتداء لازما لها
وفيه اى في عدم لزوم الاهتداء للهداية فوات قاعدة المطاوعة
فان اهتدى مطاوع هدى في اللغة يقال من يهدي الله فهو المهتدي
مع ان الهداية لو كان بيان الطريق لم يكن الاهتداء مطاوعا لانه
غير لازم له اى للبيان مثل عليه السلام لا نم ان الهداية لو كان بيان
الطريق كان الاهتداء لازما له لان البيان معناه الاظهار الحقيقي

يلزمه الظهور الذي هو الاهتداء وايضا يقال في مقام المدح فلان المهدي
في المتعارف ولا يمدح الا بالحصول اي بحصول المبين دون تحقق البيان
اذ لا يمدح الشخص بكون الآخر مبايناً له بحسب المتعارف اصلا قيل اذا كان
البيان الاظهار التام الحقيقي الذي يلزمه الظهور كما مر يصح المدح به
بهذا الاعتبار وما يقال ان البيان المذكور وان لم يكن نفس خلق الاهتداء
لكن لا يوجب في نفس المهدي استعداداً تاماً قريباً يكتسب الامر المبين
وتحصيله ولا خفاء في ان الاستعداد التام فضيلة يليق ان يمدح عليها قلنا
فهو مدفوع بان التمكن العام والاستعداد القريب وان كان في نفسه فضيلة
لكن لكونه مع عدم الحصول اي لكونه مقارناً للعدم المعد الذي انعدم ذلك
الاستعداد ايضا صار نقيضه الذم عليها كذا قيل وفيه بحث لان
كون التمكن في نفسه فضيلة يكفي في صحة التمدح ولا ينافي استحقاق الذم من جهة
مقارنته لامر آخر من عدم الحصول ونظيره ان العلم بلا عمل مذموم
بالاتفاق مع انه في نفسه مع قطع النظر عما يقارنه من عدم العمل احق
الفضائل بالتقدم واتم الاحتمالات بالتكريم واستحقاقها في ايجاب التعظيم
واقدمها في مراتب التفخيم نعم يرد على ما يقال ان الهداية بمعنى بيان
الطريق بوصف الاستعداد والتمكن ومن اجل ان يمدح ان التمكن
والاستعداد عام للكل كالبيان فلا يناسب المقام اي مقام المدح
قولهم فلان مهتدي للاشتراك بين الكل لكن هذا وجه آخر لابطال
كلام القائل المذكور غير ما ذكره الواقع بقوله نعم بان التمكن مع عدم

الحصول

الحصول في نقيضه يذم عليها ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي مع انه
بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء ولقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم
تفسير الهداية ببيان طريق الصواب باطل اذ الدعاء بالهداية بتحقق
بشهادة القولين المذكورين والدعاء والطلب انما يستدعي تصور
للطلب والبيان المذكور حاصل فلا يتصور الطلب يرد عليه ان هذا
الطلب المستفاد من القولين المذكورين كما ينافي تفسير الهداية ببيان
الطريق كذلك بالخلق ايضا اي ينافي تفسير الهداية بخلق الاهتداء
وذلك لان الطلب كما بينه المعترض انما يكون بما ليس بحاصل وخلق
الاهتداء حاصل فيهما فلا يتصور الطلب والجواب عنه بان الطلب
باعتبار التاثير وترتب المقصود واعتبار الدوام والثبات تجاوز
عن الحقيقة كما لا يخفى واعلم ان الغرض في امثال هذا المقام الذي
اختلف الآراء وتنازعت الخصماء وتمسك من الجانبين من الآيات
والاحاديث وفتح للتوجيه باب تاويل الاقاويل والمقصود فيها ذكر
النصوص المتقابلة بحسب الظاهر والاتيان بالاحاديث المتمانعة بحسب
المفهوم المتبادر وحمل بعضها على التجوز وصرفه عن الحقيقة وصرف
البعض عن المعنى المجازي وحمله على الحقيقة هو الارشاد
الى طريق دفع تشبث الخصم بالنص وارشاد الى دليل تمسك به المخالف
على مطلوبه والتنبيه على امكان المعارضة بالمثل نعلم ما يمكن الاستدلال
به على ابطال مذهب الخصم مثلا بوجه قال الخصم تفسير الهداية بخلق الاهتداء

يحلو الاهتداء باطل بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى
قلنا ان الهداية مجاز عن الدعوة الى طريق الحق فلو قال قوله تعالى اهدنا
الصراط المستقيم ينافي التفسير الحلق كذلك ينافي التفسير ببيان طريق الصواب
وبالجملة ذكر النصوص المتقابلة وبيان المعنى المراد عنها ورد ما لا يكون مقصودا
عنها يجعلك قادرا على مقاومة الخصم فتنبه وكن من اهل البصيرة ولا تغفل حتى
لا تكون من الضالين بهو الاول والمشهور ان الهداية يمكن ان يقال مراد
المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب استعمال الشارع
والمشهور بين القوم معناه اللغوي او العرفي فلا منافاة بين المعنى اللغوي
هو الموضوع له عند اهل اللغة واللغوي المعنى العرفي هو الموضوع له عند صاحب
الشرع لكن يجب في الاخرين معا ملاحظة المناسبة بينهما وبين المعنى الاصلي
عند الوضع بهو الاول او الا اذا خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة
اذ الاصلح به عدم خلقه وايجاده راسا ولقول الاصلح خلقه ثم اماتته
قبل البلوغ والتكليف بالمشاق من الاوامر والنواهي او لقول الاصلح
خلقه ثم سلب عقله ونزع مناط التكليف بالاحكام الشرعية عنه قبل البلوغ
والتكليف بها فخلقه وابقاءه زمان التكليف وخلق القدرة على المعاصي
وايجاد الاستطاعة اي الفسق والعصيان او الكفر والطغيان وجعله في الدنيا
فقيرا محتاجا وفي الآخرة معذبا متألما بالم شديد وعذاب اليم لا يلائم فضلا
عن ان يكون اصلح فان قلت لا نم ان الاصلح هو ما ذكر ثم بل الاصلح له
خلقه واعطاؤه الوجود اياه ثم ابقاؤه في زمان البلوغ وتكوين الاستطاعة

التي هي مناط التكليف وايجاده القدرة والتكليف بالاوامر والنواهي
والتعريض للنعيم المقيم كما فعله في حق عامة المكلفين فلم يترك بالنسبة
الى الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ما هو اصلح له مع علمه تعالى بانه
لا يدرك الثواب بل يقع في العقاب قلت فلم لم يفعل ذلك الاصلح لمن
مات طفلا هذا على راي من لم يعتبر في الاصلح جانب علم الله تعالى وزعم ان
من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب مع علمه
بانه لا يدرك فلزمه ما لزمه فان اعتبر في الاصلح والاوفق جانب علم الله تعالى
كما ذهب اليه الجبائي على ما مر تفصيله في صدر الكتاب فالامر مع اعتبار
الاصلح في جانب علم الله تعالى ظاهر البطلان وبه الزم الاشعري الجبائي
ورجع عن مذهبه وقد فصلنا الكلام في صدر الكتاب فمن اراد الاطلاع
فليرجع اليه بهو الاول ولما كانت منة على العباد فانهم اي المعتزلة الذين
اعتبروا اي وجوب الاصلح جانب علم المعلوم قالوا ان ترك الاصلح المقدور
الغير المفضي بخل وسفه بخلاف الاصلح المقدور المفضي فانه يجب تركه كابقاء
الطفل والتكليف والتعريض للنعيم الدائم الذي هو اعلى المنازل فانه
ذلك وان كان الاصلح في نفس الامر لكنه مفض له لانه لو كلف لطغى واستكبر
فيقع في العقاب الاكبر واما الذين اعتبروا جانب العلم فتركوا ان ترك
الاصلح مفضيا او غيره بخلا او سفها فلزوم البخل ونحوه جعل تعلق قدرة
الله تعالى بالترك مستحيلا ابدا وجعلوا التعلق سرمديا واجبا ولا خفاء
في انه لا منة في ذلك الفعل الذي وجب الاتيان وامتنع تركه بوجوب ان يكون

فيه امرا اختياريا ولا خفاء ايضا في انه لا معنى لطلبه اي لطلب مثل ذلك الفعل لان
الطلب انما يصح اذا كان المطلوب ممكن الحصول امرا اختياريا دون الوجوب
على ما لا يخفى لا يقال لا نم ان المجنون يجب ان يكون له اختيار فان الاب المشفق
يستوجب المنة والاعتداد بالاحسان على ولده الذي احسن اليه في شفقته
شرعا وعقلا مع انه لا اختيار له في شفقته وعطيته لانا نقول لا منة للاب
على الولد المحسن في شفقته الجبلية الحاصلة من غير اختياره بل المنة في
افعاله الاختيارية المنبعثة عنها اي عن تلك الشفقة الجبلية وان وجدت
تلك الافعال وصدرت عنه يعني لو صدرت عن الاب باختياره افعال حسنة
جميلة بالنسبة الى ولده لا يستوجب المنة عليه والاعتداد وعلى ان هذا
على تقدير الصحة لا يندفع الايراد لكونه كلاما على السند الاعم كما لا يخفى
هذا قيل المنة مذمومة عقلا وشرعا فكيف من الله تعالى قال الله تعالى لا تبطلوا
صدقاتكم بالمن والاذى اجيب بان كون المنة مذمومة على الاطلاق
ممنوع بل المذموم منها ما يكون على سبيل التوبيخ ولو سلم ممن العباد
فان افعاله تعالى لا تتصف بالقبح فكيف وقد قال الله تعالى بل يمن عليكم
وجوابه منع ما يكون حق الانفع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وعلمه بالعواقب
فيكون محض عدل وحكمة وحاصله اي حاصل الجواب هو ان الاصلح اذ
لا يستوجبه شخص من الاشخاص ولا يستحقه احد من الاحاد لا يكون في المخلوق
استعداد الاوفق ولا استحقاق الاصلح بل هو اي الاصلح محض خلق الله تعالى
الواجب الجود المنزه عن شائبة النقصان ومستوجبه ليس الا الجواد المطلق

المنان

المنان وقد ثبت بالادلة القاطعة والنصوص القطعية انه تعالى كريم مفيض بقدر
استعدادات المستفيضين ومقدار قابلياتهم ليس في ذاته بخل وامساك
وانه حكيم يعلم جميع الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر ويعلم ما هو اصلح
في نفس الامر عن وجوب علمه محيط بعواقب الاشياء فتركه اي ترك ما يظنون
اصلح لا يخل بالحكمة الباهرة والسلطنة القاهرة البتة ولو لم يكن ترك الاصلح
في الواقع لم يرتكبه الفياض على الاطلاق فلا يجب رعايته اي رعاية ما يكون
اصلح بالنسبة الى العباد بل قد يكون منافيا للحكمة حيث يكون الترك اصلح
بالنسبة الى العباد بل قد يكون منافيا للحكمة حيث الترك اصلح في الواقع هذا نهاية
توجيه كلام الشارح والمحشي ان كان بحسب الظاهر يشعر بالمعنى الذي نبه عليه ما ذكرتم
لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم ايضا جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه
الحكم قال صاحب الكشاف جار الله الزمخشري في تفسير قوله تعالى فان تغفر لهم
فانك انت العزيز الحكيم هذا اي ان تغفر لهم فليس ذلك المغفرة والعفو بخارج
عن مقتضى حكمتك فان عقاب الكافر وعدم المغفرة عن ذنبه اصلح بالنسبة
اليه مع ان الزمخشري الذي هو من المعتزلة جوز تركه حيث فسر الاية
بطريق المذكور وجوابه انا لا نم ان العقاب وعدم المغفرة اصلح بالنسبة
الى الكافر ولا دلالة في كلامه اي في كلام الزمخشري على ان عدم المغفرة
على ذنب الكافر وعقابه اصلح بالنسبة الى الكافر والقول بان العقاب وعدم
المغفرة لو لم يكن بالنسبة الى الكافر لما وجب على الله تعالى مع انه وجب عقابه
على الكافر باتفاق المعتزلة مدفوع بانه يجوز ان يكون وجوبه اي وجوب
عقاب الكافر

على الله تع لاجل استيجاب الكفر والطغيان والعقاب وعدم الغفران لالاجل
ان عقاب الكافر اصلح على ما هو المذهب عندهم اى عند المعتزلة فانهم
ذهبوا الى انه يجب على الله تع العقاب على المعصية زجرا عنها فان ترك
التسوية بين المطيع والعاصى وهو قبيح وفيه ايضا اذن للعصاة
في المعصية واغراء لهم بها وذلك لانه تع ركب فيهم شهوة القبايح
ولو لم يخبر المكلف بانه مستحق على ارتكاب القبيح عقابا لا يجوز الا طلاقه
بل جوز ترك العقاب لكان ذلك اذنا من الله تع سبحانه للعصاة ارتكاب
الشهوات بل اغراء لها وهو قبيح مستحيل صدوره من الله تع ولو سلم
ان عدم المغفرة اصلح بالنسبة الى الكافر فانه في كلامه دلالة عليه فلا نم ان الاصلح
على ذلك التقدير مغفرة الكفار هو عدم المغفرة بل الاصلح هو المغفرة في معنى
كلامه ان الاصلح على ذلك التقدير المحال هو المغفرة دون عدم المغفرة
فان كون مغفرة الكفار اصلح وان كان محال لكن التقدير المذكور
ايضا محال عند المعتزلة والح قد سلم الح فلان تجويز ترك الاصلح على التقدير
المذكور ولو سلم ان الاصلح على التقدير المذكور ايضا عدم المغفرة
دون المغفرة يوجب امكانه المنافى لامتناع الذى هو المذهب عندهم
فان التجويز على التقدير الح لا ينافى الاستحالة يعنى تجويز مغفرة الكفار
على تقدير وقوع مغفرة الكفار الذى هو الح لا ينافى استحالة ذلك التجويز
لان المعلق بالمحال الذى هو التقدير المذكور جاز ان يكون محالا ولو سلم
ان تجويز الترك على التقدير المذكور يوجب الامكان المنافى

للامتناع

للامتناع والاستحالة فنقول الكلام مع الجمهور المانعين ترك الاصلح
دون الشرذمة المجوزين تركه مثل صاحب الكشاف وتوابعه قيل وللقايل
ان تقول ليس مدار قول ذلك القايل ان في كلام الزمخشري دلالة على ان
عدم المغفرة اصلح كما زعمه المجيب بل مداره هو انه جوز ترك عقاب
الكفار اقتضت الحكمة تركه ويعلم من ذلك انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت
الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما فى ان كل واحد منهما ترك الوجوب بسبب
اقتضاء الحكمة اياه يرد عليه ان هذا التمثيل انما يتم اذا تحقق الحكم يعنى اذا
ثبت اشتراكه بسبب الحكم ولم يثبت بعد واشتراكهما فى الوجوب لا يوجب
اشتراك السبب لان الوجوب لا يكون سببا للتجويز ولا ملزوما له وههنا اى
في مقام نفى الوجوب على الله تع كما هو مذهب اهل الحق بحث وهو اى
محصول البحث هو انه لا شك فى انه ترك ما فيه الحكمة بخل او سفه او جهل
والكل محال على الله تع فيجب عليه تع رعايتها اى رعاية الحكمة يعنى كلما كان فى
وجود الشئ حكمة يجب على الله تع ايجاده وكلما كان فى انتفائه حكمة يجب
على الله تع فى بعض الامور والمذهب اى مذهب اهل الحق هو انه
لا واجب عليه تع اصلا اللهم الا ان يقال ان المراد اى مراد اهل الحق
بقولهم لا واجب على الله تع شئ وهو نفى الوجوب فى الخصوصيات منها
اللطف وفسره المعتزلة بانه الفعل الذى يقرب العبد الى الطاعة ويبعد
عن المعصية ومنها الثواب على الطاعة ومنها العقاب على المعصية
ومنها الاصلح للعبد فى الدين والدنيا كما هو مذهب البغداديين

او الاصلح فی الدین کما هو مذهب البصریین ومنها الوضع عن الآثام فان المعتزلة
ذهبوا الی ان وجوب رعایة الحکم مطلقا یرد علی البحث وجوابه کلاهما نظرا اما
علی البحث فلان مداره علی ثبوت الحسن والقبح العقلیین وقد تقرر فی
مظانه انتفائهما وانما قلنا ان مداره علیه لانه لو لم یتحقق الحسن والقبح العقلیان
لم یتحقق احد فیه الحکم فی نفس الامر مع اعتبار الشارع والجواد الحکیم حتی
یجب علیه رعایتها بل کل ما یفعله الحکیم المطلق یتحقق فیه الحکم وکل ما هو ما لم
یفعله لیس فیه حکمة الا انه یتحقق فی بعض الامور حکمة یوجب فعله ویقتضی
اتیانه واما ورود النظر علی جوابه عن البحث فلانا نقول لا یخلو اما ان یکون
الخصوصیات حکما او لا فان کان الاول یجب علیه تعالی رعایتها فقل الی الموت
الذی تفرون منه فانه ملاقیکم وان کان الثانی فالجواب یبنی تحقق الحکم
لا نفی الوجوب فی الخصوصیات وتجویزه فی المطلق وقد عرفت ان الوجوب
مطلقا باطل فتدبر وما قیل ان جواب الشارح لیس مبنیا علی اصل اصحابنا
بل هو الزامی علی المعتزلة وترک ما فیه الحکم لا یکون بخلا وسفها ولا جهلا
فیبنی علی الجهل بهذه النکتة التی صدرنا ما فلا تغفل هو الافضل لیت شعری
ما معنی وجوب الشیء علی الله تعالی قیل معناه اقتضاء الحکم بتحقق ذلک
الامر وکونه مع القدرة علی ترکه وتحقیق ذلک ان المعتزلة ذهبوا الی بعض الامور
یشتمل علی الحکم والمصالح فی نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار الشارع
وتعیین الحاکم بناء علی ثبوت الحسن والقبح العقلیین ولا خفاء فی ان
وجود مصالح وثبوت حکم فی بعض الاشیاء یقتضی ان یوجده الحکیم

والکریم

والکریم المطلق لکن لا وجه له لم یقدر الفاعل علی ترکه وبهذا الاقتضاء
العز المفضی الی السعی له الترک هو معنی الوجوب علی الله تعالی وهو غیر
الوجود بین الذین ابطلهما الشارح وهی استحقاق تارکه الذم
والعقاب ولزوم صدوره عنه بحیث لا یتمکن من الترک والوجوب
بهذا المعنی لا یستحیل علی الله تعالی واختیاره لیس برفض لقاعدة
الاختیار وکما لا یخفی له ادنی شعور واختیار وجوابه ان وجود حکم
ومصالح فی نفس الامر بجعله ترکه ممتنعا عند المعتزلة لانهم جعلوا الاخلال
بالحکم والمصالح لتقضاء یستحیل علی الله تعالی فلزوم النقص والمحال بجعل
الترک ای ترک یکون ما فیه الحکم مستحیلا بهذا الاعتبار بان الترک
یستلزم المحال وان کان ممکنا فی نفسه هو عدول عن مذهب اهل الحق
ومیل الی مذهب الفلاسفة اذ الفلاسفة یجعلون ایجاد العالم علی هذا
النظام الخاص والنمط البدیع لازما لذات الواجب تعالی مستحیل
الانفکاک عنه تعالی وذلک اللزوم واستحالة الانفکاک لاشتمال ای
العالم علی الحکم والمصالح وکونه علی اکمل الوجوه الممکنة المناسبة
للکمال المطلق وکسند وبه ای العالم الی العنایة السرمدیة والالطاف
الازلیة الاحدیة ونحن معاشر اهل الحق لا نقول بما یسمی له ولا ما یستلزمه
نقصا ولا یوجب الفعل وان اراد الله تعالی فعله من غیر وجوب وان
اراد ترکه من غیر لزوم محال واما الوجوب بالاختیار وهو بتحقق
الاختیار کما مر ولا نزاع لاحد فی تحقق ذلک الوجوب وبهذا ای ولان
القول

ومیسعا بالنفس والآخر صحی بالنطر
الی ذاته واستثنی کما صح
وبهذا ای العقل

بالوجوب بهذا المعنى ميل الى الفلاسفة الظاهرة السقطة اصطفاف
والمعتزلة فيه ذهبوا الى ان معنى الوجوب عليه تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه وان
جاز الترك كما في العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد لم ينقلب الآن
ذهبا وان جاز انقلابه ذهبا واجيب بان الوجوب مجرد تسمية
ونزاع ويصير النزاع لفظيا والعجب انهم اي المولى الدين فسروا الوجوب
بالمعنى الاخير لا يجعلون ما اخبر به الشارع من افعاله واجبا عليه تعالى مع
قيام الدليل على انه يفعله البتة ولا يتركه هو الاول اذ ليس معناه
استحقاق تاركه الذم والعقاب فان علم هذا الاستحقاق بالشرع
بان وذلك بكون قبح الترك امرا غير بين محتاجا الى تبيين الشارع انه قبيح
علم ان التارك يستحق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالوجوب الذي
هو عبارة عن ذلك الاستحقاق المعلوم من الشارع ينسب الى
الشرع ويقال انه شرعي والا اي وان لم يعلم ذلك الاستحقاق بالشرع
بل علم بالعقل لكون قبح الترك امرا عقليا يحكم به الطبع السليم والعقل
المستقيم فالوجوب الذي هو عبارة عن ذلك الاستحقاق المعلوم من
حكم العقل ينسب الى العقل ويقال انه عقلي هذا الذي ذكرناه من ان الوجوب
عليه تعالى قد يكون عقليا وقد يكون شرعيا هو مذهب بعض المعتزلة وقال
بعض آخر منهم اي من المعتزلة بالوجوب عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه
الذم عند العقل فيكون الوجوب عليه تعالى عند ذلك البعض وجوبا
عقليا ولا واجب عليه تعالى شرعا عنده هو الاول وهذا ظاهر اذ لا

مبحث عذاب القبر

اذ لا معنى للذم في حقه تعالى بان يعتبر مذموما من جهة الذات او الصفات
او الافعال او الاسماء فان الله تعالى منزه عن الذم والعقاب مطلقا لانه
المالك على الاطلاق المحمود بجميع الكمالات بالاستحقاق ولا معنى
للعقاب ايضا بالاتفاق اذ المعاقب ليس الا الله الخلاق ولا يتصور
في حقه ان يعاقب بالوفاق هو الاول فانها امور ممكنة اخبر بها الصادق
وانما قيد الامور بالامكان لان النقل الوارد في الممتنعات العقلية
يجب [illegible] تاويله بالامور الممكنة صحيحا لتقدم العقل على النقل لكونه
اصلا للنقل كما بين في موضعه فانه قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
لدلالته على ما يمتنع من الجلوس المحال على الله تعالى يجب تاويله بالاستيلاء ونحوه
مما يصح اخباره عليه تعالى او يجب تفويضه الى الله تعالى كما هو راي من يقف
على الله تعالى في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم
الاية وعليه اكثر السلف كما روي مجاهد الاستواء معلوم والكيفية
مجهولة والبحث عنها بدعة هو الاول النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
وعرضهم على النار يعني به قتلهم بها ولما كان القتل بالنار لا يتصور بالاحراق
فسره به حيث قال عرضهم على النار احراقهم بها والعرض بمعنى القتل
ماخوذ من قولهم عرض الاسارى على السيف اي قتلوا به وفي المجمل
الاسير الموثوق وكانوا يشدون بالقد الاسير فسمي آخذ وان لم يشد به
اسيرا وقد قالت العرب في جمع الاسير اسارى واسارى وليست المفتوحة
بالعالية انتهى كلامه ووجه الاستدلال بقوله تعالى النار يعرضون الاية

على عذاب القبر ووقوع قبل يوم القيامة هو انه عطف في هذه الآية عذاب القيمة
على عذاب الذي هو العرض على النار صباحا ومساء وذلك دليل على ان
العرض غير عذاب القيمة وبالشبهة في انه اي العرض قبل الانشاء من القبور
الواقع في ذلك اليوم اي يوم القيمة كما يدل عليه نظم الآية بصريح وما هو كذلك
ليس غير عذاب القبر اتفاقا لان الآية وردت في حق الموتى هو الاول
اعرفوا افاد فلو انار وجه الاستدلال ان الفاء للتعقيب من غير تراخ
فيكون الدخول في النار عقيب الغرق في الدنيا فان قيل هذا لا يدل على
عذاب القبر لانهم اي آل فرعون لم يكونوا في القبر اجيب بان المقصود اثبات
العذاب بعد الموت والاضافة الى القبر باعتبار اغلب الاحوال هو الاول
جماد لا حيوة له جوز بعضهم وهو الصالحية من المعتزلة وابن جرير
الطبري وطايفة من الكرامية فانهم ذهبوا الى تعذيب غير الحي وعقاب
الموتى من غير احياء ولا شك انه خروج من المعقول بل هو سفسطة باطلة
ومكابرة ظاهرة لانه لا حس فكيف يتصور واما تعذيب الماكول بخلق
نوع الحيوة في بطن الاكل فواضح الامكان كدودة في الجوف وفي
خلال البدن فانها تتالم وتتلذذ بلا شعور منا وما ذهب اليه بعض المتكلمين
من ان الآلام تجمع في اجزاء الموتى و... سضاعف من غير احساس بها
فاذا حشروا واحسوا دفعة واحدة فهو انكار للعذاب قبل الحشر
فيبطل بما قررناه سابقا من ثبوته قبل الحشر هو الاول ولا دليل لهم
يعتد به قالوا اي النافون لاعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته

لو جاز اعادة المعدوم بعينه

لجاز

لجاز اعادة وقته الاول لانه اي الوقت من جملتها ضرورة ان الموجود يفيد كونه
في هذا الوقت غير الموجود ويفيد كونه في وقت آخر واللازم اي اعادة
الوقت بط فالملزوم اي جواز اعادة المعدوم بعينه كذلك وانما قلنا
ان اللازم بط لانه اذا اعيد بجميع عوارضه يلزم ان يعاد في وقته الاول
فهو مبدا لا معاد والمفروض خلافه فهذا خلف واليه اشار المحشي بقوله
ان اعيد الوقت الاول فهو مبدا لا معاد بل يلزم كون الشيء الواحد
مبدا من حيث كونه معادا او معادا من حيث كونه مبدا والامتناع ذو التزيد
بينهما بحسب العقل ضرورة والا اي وان لم يعد الوقت الاول فلا اعادة
للمعدوم بعينه لان الوقت كما مر من جملة العوارض المشخصة وانتفاء المشخص
يوجب انتفاء الشخص واجيب من ذلك الاستدلال اولا بان المعتبر
في اعادة العين اي اعادة المعدوم بعينه اعادته بالمشخصات المعتبرة
في الوجود الخارجي ولا نم ان الوقت منها اي من المشخصات المعتبرة
في الوجود الخارجي والا اي وان لم يكن كذلك كان الوقت من المشخصات
المعتبرة في الوجود يلزم منه تبدل الاشخاص بحسب الاوقات وبهذا
النكتة الزم ابن سينا تلميذه حين وقوع هذا البحث له مع تلميذه وكان
مصرا على التغاير بحسب الوجود الخارجي بناء على ان الوقت من العوارض
المشخصة فقال ابن سينا له ان كان الامر كما تزعم فلا يلزم منى
الجواب لاني لست انا الذي باحثتك وانت ايضا غير من كان يباحثني فنبهت
التلميذ وعاد الى الحق واعترف التغاير في الواقع بان الوقت ليس من المشخصات

بعم

لاني غير من كان يباحثك

لا يقال يحتمله ان يراد ما بالوقت الذي ادعى المستدل انه مشخص معتبر في الوجود
وقت الحدوث اي وقت الذي حدث فيه الحادث ابتداء ولا خفاء
في انه اي الوقت الحدوث مشخص خارجي الا ترى ان وقت الحدوث ما لم
يتحقق لم يوجد الحادث فيكون له دخل في الوجود وكل ما يكون له دخل
في الوجود له دخل في التشخص فيكون من المشخصات لانا نقول هذا مع
انه كلام على السند مدفوع بان المعتبر في كون الشيء علة للوجود هو كونه
بحيث لا يتصور هو اي الوجود بدونه اي الوقت ليس كذلك
لانه اما معد للموجود اي سبب للمعد بالكسر وعلى تقدير بن لا ينافي عدمه
وجود المعلول المعد بالفتح ولا بقائه وما لا يضر في البقاء لا يضر في الاعادة
ايضا فيجوز اعادة المعدوم من غير اعادة الوقت الاول وايضا فكل
ما يكون له دخل في الوجود له دخل في التشخص فيكون من المشخصات او لم
امر غريب ولا مبين بل يكون مخالفا للواقع الا ترى ان الحيوان له دخل
في وجود الانسان المخصوص المشخص كزيد مثلا وليس من مشخصاته
وما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير
الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان ما مر وهمي والتغاير الذي يحكم به
في هذه الصورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج
واجيب عن ذلك الاستدلال على امتناع اعادة المعدوم ثانيا بانا
لا نم لزوم كون المعاد مبدا لا معادا ولا نم ايضا لزوم كون الشيء
الواحد مبداء ومعادا من جهة واحدة فان المبداء هو الموجود في الوقت

المبتداء

والمعاد هو الموجود في وقت المعاد

المبتداء اي المعلوم والوقت ههنا معاد فرضا فالموجود في ذلك الوقت
المبداء هو المعاد دون لا يقال لو لم يكن الموجود في الوقت الثاني هو الموجود
في الوقت الاول بعينه لم يتحقق اعادة المعدوم بعينه بل هو اعدام
للشيء في وقت وايجاد للآخر في وقت آخر وان كان الموجود في احد الوقتين
عين الموجود في الآخر يلزم كون الشيء الواحد مبداء ومعادا من جهة
واحدة كما مر في الاستدلال لانا نقول الموجودان متحدان بالذات
ومختلفان بالاعتبار فالموجود من حيث انه موجود وجد في
الوقت المبداء مبداء ومن حيث انه وجد في الوقت المعاد معاد
فلا يلزم شيء من المحذورين وقالوا ايضا اي النافون لاعادة المعدوم
لو اعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشيء ونفسه هذا خلف اذ
المفروض ان المعاد هو المبداء بعينه وتخلل الشيء انما يتصور بين الشيئين
واجيب عن هذا الاستدلال بمنع الملازمة فقوله اذ المفروض ان المعاد
هو المبداء بعينه مسلم لكن لا تثبت الملازمة اذ لا معنى لتخلل العدم ههنا
سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود
في زمان اخر ثم اتصف به في زمان ثالث وتحقق الاستحالة فيه اي في
التخلل بهذا المعنى ممنوع فانه اي التخلل الذي ذكرناه هو المحقق تخلل زمان
العدم بين زماني الوجود ولا استحالة فيه فخلاصة الجواب منع الملازمة
على تقدير ان يكون المراد بالتخلل تخلل العدم بين الشيء ونفسه وتسليم
الملازمة ومنع بطلان التالي على تقدير ان يكون المراد تخلل الزمان

بين الزمانين وقد يجاب عن الاستدلال المذكور ايضا بتجويز التميز في الوقتين
بالعوارض الغير المتشخصة مع بقاء المشخصات بعينها في الحالين فلا يكون
التخلل بين الشيء الواحد من جميع الوجوه بل يكون بين المتغايرين من وجه
ويبقيه

وسيجي له تتمة وحاصل هذا الجواب ايضا منع الملازمة على تقدير ان يكون
المراد بالتخلل تخلل العدم بين الشخص الواحد من جميع الوجوه ونفي وتسليم الملازمة
ومنع بطلان التالي ان اريد به تخلل العدم بين المتغايرين من وجه المتحدين
بالذات والحقيقة ايضا لو تم ذلك الدليل لامتنع بقاء شخص من الاشخاص
زمانا والا تخلل الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي
زمان البقاء وهذا الجواب بالحقيقة نقض اجمالي ومحصوله ان دليلكم هذا
لا يكون بجميع مقدماته صحيحا لكونه مستلزما للمحال والمستلزم للمحال محال فهذا
الدليل محال والمحال الذي يلزم من صحة الدليل هو امتناع بقاء شيء
متشخص من الاشخاص كما عرفت وفيه اي في هذا الجواب الثاني والثالث
بحث اما في الثاني فلانه لا يدفع تخلل العدم بين الشيء ونفسه مطلقا اذ الاختلاف
في غير المشخصات اي بحسب العوارض لا ونفسه ومحصل هذا البحث ان المراد
بتخلل العدم بين المتغايرين من وجه المتحدين بالذات والحقيقة ولزوم
ولزوم تخلل العدم على تقدير اعادة المعدوم بعينه ظاهر يرد عليه ان هذا
البحث خارج عن قانون المناظرة لان المجيب قد منع استحالة التخلل على تقدير
ان يكون المراد بتخلل العدم بين المتغايرين من وجه المتحدين بالذات والحقيقة
وذكر المقدمة الممنوعة لا يفيد شيئا بل المفيد اثباتها ولم يثبت بعد ولو

مجازه
[illegible]

ادعى

ادعى البداهة في المقدمة الممنوعة لكان له وجه لكنه لم يدع بها اللهم الا ان
يقال المراد انه ذلك لكنه ترك للظهور واما ورود البحث على الجواب
الثالث اي النقض الاجمالي فلانا نقول لا نم ان الشخص لو بقي لتخلل العدم
بين الشيء ونفسه فان التخلل لم يتصور الا بالانفصال ويقطع الاتصال
واستحالة انفصال الشيء عن نفسه بقطع الاتصال الواقع بين الشيء ونفسه
امر ضروري لا مجال للمناقشة فيه والى هذا البحث اشار المحشي بقوله ثم
لا يخفى ان التخلل قطع الاتصال والوقوع في الخلال ولا تخلل في الشخص الباقي
يرد عليه ان هذا الكلام حق وحكم مطابق لكنه مشترك الورود فان الانفصال
بين الشيء ونفسه ممتنع قطعا سواء لم يبق او لا لان مرادنا ان الله تعالى يجمع
الاجزاء الاصلية ويرد الروح اليه واعلم ان القائلين بصحة الفناء وتحقق حشر الاجساد
اختلفوا في ذلك بالايجاد بعد الفناء او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف
وهو اختيار امام الحرمين حيث يجوز عقلا ان يعدم الجواهر ثم يعاد وان
يبقى ويزول اعراضها المعهودة ثم يعاد بنيتها ولم يدل قاطع سمعي على تعيين
احدهما فلا يبعد ان يعتبر اجسام العباد على صفة اجسام التراب ثم يعاد
وتركيبها الى ما عهد ولا يحل ان يعدم شيء منها ثم يعاد والله اعلم بحقيقة
المعاد وذهب البعض اي الاولون الى الاول اي الى اعادة الاجزاء الا
الا بعد اعدامها واحتجوا عليه بوجوه اشار المحشي الى احدها بقوله كل شيء
هالك الا وجهه فان المراد به الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعا به لان
الشيء بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك من اعظم المنافع واجيب

بقي او

وللعدم

عن هذه الحجة بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر
الى العلة او نقول المراد بهلاك الشيء خروجه عن الانتفاع المقصود به وصفاته
المطلوبة منه كما يقال هلك اذا لم يبق صالحا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى
ومعلوم ان ليس مقصود البارى تعالى من كل الجواهر الدلالة عليه وان صلح لذلك
كما ان من كتب كتابا ما ليس بكل كلمة الدلالة على الكاتب بل المط الاصلح
بالجواهر الفردة والعرض الكلى هنا ليس الا بانضمام بعضها الى البعض ليحصل
الجسم واذا لم يجر بعضها جزءا منه فقط فالمط المركبات منها اى من الجواهر
الفردة ليس الا خواصها واثارها المخصوصة بها فاذا عرفت ذلك علمت ان
التفريق اى تفريق المركبات اهلاك للكل اى الجواهر والاجسام جميعا
اما انه اهلاك الجواهر فلان التفريق اخراج الاجزاء عن الصفة المطلوبة منها
كالانضمام واما انه اهلاك الاجسام فظ [illegible] والاجزاء الماكولة
فضلة في الآكل فان قيل يحتمل ان يتولد من تلك الاجزاء الغذائية الاصلية
للماكول في الآكل نطفة يتولد منها شخص آخر واجزاء الاصلية لبدن آخر
ويعود المحذور لانها اما ان يعاد في بدن الماكول اى في بدن شخص يتولد
من الاكل واياما كان لا يكون احدهما بعينه معادا بتمامه على انه لا اولوية
بان يجعلها جزءا من بدن احدهما دون الآخر قلنا لعل الله تعالى يحفظها من
ان يصير جزءا للآكل نطفة وجزءا اصليا والفساد وانما هو في الوقوع
اى وقوع ذلك لا في الجواز العقلي والامكان الذاتي وقد ادعى المعتزلة
انه يجب وليكم على الحكيم حفظها ذلك ليتمكن من انفصال الجزء الى مسحه

الى مسحه [illegible] او ان الجنبى ضربه قتل احد قتل ذلك اى كبر جرم الجسمى
وعظمه ليس الا بالانتفاخ اى تباعد الاجزاء بتخلل الهواء منها ولا يكون
العظم والكبر بضم زائد على اصل الاجزاء والا اى وان لم يكن الامر كذلك
بل كان الكبر بضم الزائد لزم تعذيبه اى تعذيب ذلك الزائد بلا شركة في
المعصية فيكون المثاب والمعاقب بالذات والا الام الجسمانية
غير من عمل الطاعة والمرتكب المعصية وفيه بحث لان العبرة في ذلك اى الثواب
والعقاب والعذاب بالادراك وانما هو للروح المتعلق بالبدن
ولو بواسطة الالات وهو اى الروح باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية
من البدن ومن جميع الاجزاء والالات ولا يقال لمن جنى في الشباب
فعوقب في المشيب انها عقوبة لغير الجاني [illegible] قلنا انما يلزم التناسخ
لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول
حاصله هذا الجواب على ما هو المتبادر من ظاهره هو ان التناسخ مغايرة
البدنين بحسب ذوات الاجزاء الاصلية المادية ايضا كما هو مغايرتهما
بحسب الاجزاء الصورية وان هيئة التركيبية والتغاير بينهما هيهنا على
مذهب الاسلاميين ليس الا في الاجزاء الصورية والهيئة والتركيب
داخل ذوات الاجزاء الاصلية المادية اذ هما ماخوذان من مادة واحدة
وقد يتوهم من عبارة الشارح في تقرير ذلك الجواب ان حاصله اى حاصل
هذا الجواب منع التغاير بين البدنين مطلقا بناء على ان التغاير في
المركبات انما يحصل من تغاير الاجزاء وليس بين اجزائهما تغاير لان

البدن الثاني مخلوق من اجزاء البدن الاول بعينها فيكون البدن الثاني عين
البدن الاول فيعترض على هذا الكلام المتوهم من عبارة الشارح بانه ان اريد
بالاجزاء مطلق الاجزاء الشامل للاجزاء الالية اما ان لم يتحقق التغاير في الاجزاء
اصلا لا في المادية ولا في الصورية والهيئة التركيبية لم يتصور الا تبديل اصلا
لكن نفي المغايرة مطلقا بين اجزاء الابدان المخلوقة اولا وبين اجزاء الابدان
المخلوقة ثانيا وان اريد بالاجزاء الاجزاء المادية الاصلية فلا نم ان المغايرة
في الجلد لم يتحقق مع اتحادها فان قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم
جلودا غيرها يدل دلالة ظاهرة على تغاير الجلدين مع اتحاد اجزائهما الاصلية
المادية فان الجلد الثاني وان كان ماخوذا من الاجزاء الاصلية للجلد
لكنه مغاير للاول بناء على تغاير الاجزاء الصورية والهيئة التركيبية
والتركيب وانت خبير بان دعوى اتحاد الاجزاء اي اجزاء الجلدين
كما هو مذكور في كلام المعترض غير مسموع يرد عليه ان اريد بالاجزاء
مطلق الاجزاء فدعوى اتحاده ليست ماخوذة في كلام المعترض على ما ورناه
وان اريد بالاجزاء الاصلية المادية فمنع اتحادها يشمل الى التناسخ وجواز
عن طريق الحق كما لا يخفى فتامل ثم ان هذا الوقف بين مذهب الناسخية
واهل الاسلام هو ما اختاره الامام الغزالي وكثير من القائلين
بالمعاد الروحاني والجسماني كانهم قالوا معنى ذلك ان يخلق الله تعالى
من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا اخر فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية
بعد خراب البدن لا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب التشخص وامتناع

اعادة

اعادة المعدوم بعينه وما شهد به النصوص من كون اهل الجنة جردا
مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد فمعناه بعد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت
جلو
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ولا يبعد ان يكون قوله تعالى اوليس الذي خلق
السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا واما الوقف
الذي اختار الامام فخر الدين ره هو ان المسلمين يقولون بحدوث
الارواح وردها الى الابدان لا في هذا المقام بل في الاخرة والتناسخية
بعدمها وردها الى الابدان في هذا العالم وينكرون القيامة والجنة والنار
ثم قال الامام الرازي وانما نبهنا على هذا الوفق لانه يغلب على الطباع
العامة ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا وضلالا لكونه مما ذهب التناسخية
الى الكفر والانكار بهم القيامة والجنة والنار والنصارى يقولوا اما المثليث
واما القول بالنفوس المجردة فلا يدفع اصلا من اصول الدين بل ربما يؤيده
ويهيئ الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبهة المنكرين كذا
نقله شارح المقاصد نهاية القول ثم اعلم ان الفلاسفة الطبيعيين الذين
لا يعتد بهم في الملة ولا في الفلسفة زعموا انه لا معاد للانسان اصلا
زعما انه هذا الهيكل المخصوص المحسوس بما له من المزاج والقوى والاعراض
الا
وان ذلك يفنى بالموت وزوال الحيوة ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة
وانه لا اعادة للمعدوم وفي هذا المذهب على ما تراه المحققون من اهل الفلاسفة
وللشرع على ما يقرره المحققون من اهل الملة وتوقف جالينوس في امر المعاد
لتردده ان النفس هو المزاج فيفنى بالموت فلا يعاد ام جوهر باق

بعد الموت يكون له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على
حقيه واختلفوا في كيفيته وذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان
الروح جسم سار في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد وذهب
الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه فلا يعاد
والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل له للفناء فتعود الى العالم المجردات
بقطع التعلقات وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالي
والكعبي والحليمي والراغب والقاضي ابو زيد الدبوسي الى القول بالمعاد الروحاني
والجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا راى كثير
من الصوفية والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية
وقد ورد في الحديث ان الكتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال
وقيل يجعل الله تعالى الحسنات والطاعات اجساما نورانية والسيئات والمعاصي
اجساما ظلمانية فينقطع مادة الاشكال من غير ارتكاب التجوز
بقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر اشار الشارح الى ان الكوثر هو الحوض
وروى انه عليه السلام قال نهر في الجنة وعدنيه اي في شرح المقاصد قال
الصحابة له عليه السلام اين نطلبك يوم الحشر فقال عليه السلام على الصراط
فان لم تجدوا فعلى الميزان وان لم تجدوا فعلى الحوض وبالجملة فيها اي في الحوض
الكوثر اختلاف روايات والاصح انه اي الكوثر غيره اي الحوض فانه
اي الكوثر او الحوض في الجنة والحوض المشهور واقع في الموقف القيامة
ولذا قيل الحوض في القيامة حق والكوثر في الجنة حق هو الاول

وريحه اطيب من المسك ويجوز ان يكون له طعم لذيذ فيتلذذ بريحه وطعمه عند شرب
الثاني ان وقع ذلك الشرب الثاني كان ذكر هذا الكلام لدفع توهم هو انه لا يجب
ان لا يشرب ماء ذلك الحوض مرتين قطعا لان الشرب مرة يزيل العطش فلا يظماء
ابدا فدفع ذلك التوهم بانه يجوز ان يكون له طعم لذيذ فيشرب ثانيا وثالثا فصاعدا
للالتذاذ لا لدفع العطش وفي قول الشارح ان وقع اشارة الى ان تكثير الشرب
غير معلوم لكنه لو وقع لجاز ان يكون للالتذاذ دون دفع الظماء هو الاول
ومن شرب فلا يظماء ابدا ولقائل ان يقول فيجب ان لا يشرب الجهنم والالم يكن
تعذيبه بالظماء لظماء قلنا يجوز ان لا يشرب لا يشربه الا من قدر له عدم
دخول النار او يجوز ان لا يعذب بالظماء من شربه وان دخل النار فلا استبعاد
فيه هو الاول ادق من الشرح هكذا ورد في الحديث الصحيح والمشهور
ان الميزان قبل الصراط ولقائل ان يقول هذا مناف لما روي من ان الصحابة
قالوا يا رسول الله اين نطلبك يوم المحشر فقال عليه السلام على الصراط
فان لم تجدوا فعلى الميزان وان لم تجدوا فعلى الحوض فان نظم هذه الرواية
يدل على ان الصراط مقدم على الميزان اذ لا يحسن ان يقال وان لم تجدوا في الموقف
المتأخر بحسب الزمان فاطلبوا في الموقف السابق بالزمان فاطلبوا في المسبوق
بالزمان فوجهه اي وجه التطبيق بين الحديثين هو ان يقال ان الطلب في المكان
المرتبة والمواقف المرتبة بحسب الواقع يجوز ان يستأنف من كل طرف ان شاء
الطالب وان شاء طلب مبتدأ من المؤخر عليها منتهيا الى المقدم وان
شاء طلب مبتدأ من المقدم منتهيا الى المؤخر فهو بالخيار وكما جاز ان يكون
الطلب

المتطابق

منتهيا

بالاستيناف من كل طرف ان يبتدأ باي طرف شاء فان التركيب بحسب الذكر لا يدل
على الترتيب بحسب الزمان ولا بالطبع ولا بالذات ولا بغير ذلك كما لا يخفى على
انا نقول انه رواية غريبة فلا يعارض الرواية المشهورة جواب الاول
واسكانهما الجنة والقول بان ذلك لا يدل على الجنة التي سكنا فيها مكانا
خارجا عن الدنيا واقعا في العالم الآخر لاحتمال ان تلك الجنة كانت بستانا
من بساتين الدنيا قائما في هذا المقام مثلا للجنة التي وعدنا الله تعالى ايانا اللهم
ارزق الجنة والفردوس والحور والعين وهو اي القول المذكور وان كان
احتمالا عقليا لكنه مخالف لاجماع المسلمين واتفاق اهل الحق وبعض المعتزلة
فانهم اتفقوا على ان الجنة التي اخبر الله تعالى اسكانهما اياها مكانا خارجيا
عن الدنيا وقد يتوهم انه اي القول بان الجنة التي اسكانهما اياها يجوز ان يكون
بستانا مردود بقوله تعالى اهبطوا منها فانه بظاهره يدل على ان الجنة قد وقعت
في مكان فوق عالم العناصر والافلاك لامرهما الله بالهبوط والنزول عن ذلك
المكان العالي الى العالم السافل والمكان العاجز اذ معنى الهبوط اشارة الى
انحطاط درجتهما وحط رتبتهما على تقدير التسليم يرد عليه انه يحتمل ان يكون
ذلك البستان وقع على موضع مرتفع كقلة الجبل فلا يلزم ان يكون الموضع
في العالم الآخر سوى الدنيا جواب الاول نجعلها للذين لا يريدون علوا
في الارض ولا فسادا اي نخلقها لاجلهم فالجعل بمعنى الخلق ووجه الاستدلال
بهذه الاية على عدم خلقها الآن هو ان تلك الحكاية تقع في الحشر ولفظ نخلقها
للاستقبال او للحال فيجب ان لا تخلقها قبل يوم القيمة والجواب عن هذا الاستدلال

كما هو

الاستمرار ايضا كما لا يحتمل ص

كما هو المشهور هو ان لفظ المضارع يحتمل الحال والاستقبال ويجوز ان يكون
ههنا محمولا على الاستمرار فان قلت لا حاجة في الجواب عن الاستدلال الخصم
الى حمل الجعل على معنى الخلق والمضارع على الاستمرار ويحتمل ان يحمل الجعل على
معناه الحقيقي ويجعل قوله للذين مفعولا ثانيا لنجعل فمحصول الاية
نجعل الجنة كائنة للذين لا يريدون علوا اي في الحال او فيما سيجي وذلك لا يقتضي
عدم مخلوقيتها قبل وقوع تلك الحكاية بل مقتضى الاية ح عدم وقوع جعلها
كائنة لهم ولا شك انه ليس واقعا حال الحكاية بل يقع بعدها فنقول
غير الحاصل حال الحكاية ليس الا جعلها كائنة لهم لا نفسها يعني ان غير الحاصل
حال الحكاية ليس هو نفس الجنة وهي مخلوقة حاصلة عندها بل انما هو التمكين
والتمكن فانهما ليسا بحاصلين بعد قلت نعم الامر كذلك لكن لا يمكن ان تغاير
المتبادر من قولهم جعل الدار لزيد تمكينه اي تمكين زيد من التمكن فيها اي في الدار
وذلك اي تمكين زيد من التمكن في الدار يوجب كون جعلها كائنة له حاصلا
بالفعل متحققا في الحال فان كان الجعل في الاية محمولا على معناه الحقيقي لكان
مضمونها كون جعل الجنة كائنة لهم حاصلا بالفعل ولا شك ان هذا المعنى
لازم لوجود الجنة بالفعل اذ يمتنع وجود الجنة بدون تمكينهم من التمكن
فيها بدون جعلها كائنة لهم فلا يصح قول المعترض فغير الحاصل جعلها كائنة
لهم لا نفسها وذلك لان كليهما حاصلان وغير الحاصل غير متحقق على تقدير
وجود الجنة الآن فلا يصح حمل الجعل على معناه الحقيقي ولا حمل نجعل على الحال
او الاستقبال بل يجب حمله على الاستمرار فينحصر الجواب فيما هو المشهور

وذكره الشارح فان قيل على تقدير وجود الجنة بالفعل وان كان التمكين من التمكن
بينا حاصلا بالفعل لكن التمكن بالفعل ليس بحاصل بالفعل لم لا يجوز ان يكون
الجعل محمولا على ذلك المعنى اى التمكن بالفعل فلا حاجة الى الحمل على الاستمرار
ولا حمل الجعل على الخلق قلنا واما الحمل اى حمل الجعل على التمكن بالفعل وان كان
جائزا محتملا فهو عدول عن الظاهر المتبادر منه هو التمكين من التمكن فهو مع
بعيد متبادر فتامل فانه لا يخلو عن ضعف ... اكلها دائم الاكل
بضمتين اى بضم الهمزة والكاف ويعنى به كل ما يؤكل ويرد على هذا الاستدلال
على ان الجنة والنار غير مخلوقتين الآن بان لو كانتا موجودتين الآن لجاز اهلاك
اكل الجنة مع انه هالك لان كل شيء هالك الا وجهه انه اى الاستدلال المذكور
مشترك الالزام فيما بين المتخاصمين اى القائلين بوجودهما الآن والمنكرين
بوجودهما الآن القائلين بايجادهما يوم القيامة اذ المراد بالشيء في قوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه هو الموجود المطلق لا الموجود وقت النزول فقط
فمعنى الآية ان كل ما يوجد في وقت يصير هالكا بعد وجوده وخروجه من القوة
الى الفعل وليس معناها ان كل شيء هالك وقت نزول تلك الآية فقط وقبل
الحشر ومثله اى مثل قوله تعالى خالق كل شيء وقوله وهو بكل شيء عليم
اذ ليس المراد انه خالق كل شيء ويعلم جميع الاشياء وقت نزول تلك الآية
او قبل الحشر او في وقت آخر معين مشخص لان النزول لم يثبت في جانب
المستقبل الى حد لم يخلق بعد شيئا ولم يتزايد تعلقات علم الله تعالى فان
مقدوراته ومعلوماته كما مر غير متناهية بمعنى لا ينتهى الى حد لا يتحقق

فوقه

فوقه آخر واذا عرفت ان معنى كل شيء هالك الا وجهه هو ما ذكرنا فظهر لك انه بظاهره
ينافي دوام اكل الجنة سواء كانت موجودة الآن او يصير موجودة
يوم الجزاء وذلك لان ما وجد او يوجد منك يهلك او يهلك الا وجهه
ويصير الالزام مشتركا ... وانما المراد الدوام ما بيناه اذا فني منه
شيء جيء بدله كما ذكره الشارح ان المراد بالدوام الدوام التجددي العرفي
اى تجددا آنا فانا لان الامر الواحد بالشخص يفنى احد او عدم بقاء الواحد
بالشخص مع التجدد آنا فانا لا ينافي الدوام العرفي فان نوع الثمار مثلا يعد دائما
بحسب العرف وان انقطعت في بعض الاوقات وفي شرح المقاصد الدوام
المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما اى الجنة والنار ولا انتهاء بحيث
يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام الماكول فانه على الانقضا
قطعا وهذا اى الدوام بهذا المعنى لا ينافي فناء الحظ ولك ان تقول المراد
بالهلاك هلاك كل شيء للتشخص بعد وجود مثله فان الشيء ما لم يوجد مثله
لم ينعدم قطعا فلا ينقطع النوع اصلا فالدوام المذكور في قوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه بحسب الاشخاص والافراد فانه ليس شيء من الاشخاص بابدي
دائم ولا شيء من الانواع الماكولات بمنزل فلا تدافع بين الآيتين اصلا ويرد
عليه انه لو كان الماكولات ابدية يلزم ان يكون شيء من جزئياتها ابديا
اذ لا تحقق للكلي الا في ضمن الجزئي لكن اللازم باطل على هذا التقدير فالملزوم
مثله وهذا كما يقال ان ماهية الحركة لو كانت موجودة في الازل لزم ان
يكون شيء من جزئياتها ازليا اذ لا تحقق للكلي الا في ضمن الجزئي لكن اللازم باطل

بالاتفاق والملزوم مثله اقول فيه نظر لما قد مر بيانه فلا تغفل هو الاولى بل يكفي
الخروج عن الانتفاع به اى الخروج عن الانتفاع المعتد به فلا يرد ان ما لا ينفي بدل
على وجود الصانع وهي من اعظم المنافع وقد مر ذكره وبيانه فلا حاجة الى
الاعادة هو الاولى الشرك بالله تعالى ان اريد به اى بالشرك مطلق الكفر
الكفر فالسحر مندرج فيه اى في الشرك لانه اى السحر كفر بالاتفاق فلا فايده
عدة استقلالا والا اى وان لم يكن المراد بالشرك الكفر مطلقا بل اريد به الكفر
المخصوص اى اثبات الشريك للواجب المنزه عن الشريك فسائر انواع
بقي خارجة عن التسعة المروية عن ابن عمر رضي الله عنه يرد عليه انه يجوز ان
يراد بالشرك الكفر غير السحر فلا اشكال وفي شرح المقاصد السحر اظهار
امر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة اعمال مخصوصة يجري فيها
التعلم والتلمذ هو الاولى انهما اسمان اضافيان هذا القول من صاحب
الكفاية يخالف ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم
لان ظاهر هذه الآية يدل على ان الكبائر متمايزة بالذات عن الصغائر
لان كل سيئة بالنسبة الى ما فوقها صغيرة وبالنسبة الى ما دونها كبيرة
وذلك لانه لا يتصور اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى
واحدة دون الكل وتجنب جميع المعاصي واى للترب ذلك والتوجيه
ووجه التطبيق هو ما سنح من ان المراد بالكبيرة في قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر
ما تنهون عنه هو الكبيرة المطلقة التي هي الكفر وجمع الاسم بالنظر الى انواع
الكفر وجزئياته فالمراد بالكبائر في قوله تعالى جزئيات الكفر وانواعه واقسام

لاجزئيات

امارة التكذيب والانكار وعلامة عدم التصديق القلبي وان كان يعني

لاجزئيات الكبيرة وانواعها هو الاولى بطريق الاستحلال اى نفس العصيان
اذا صدر من العبد على وجه يفهم منه عدة حلالا الحكم في ظاهر الشرع بكونه
فان صدور الكبيرة على هذا الوجه الامر مومنا مصدقا فلذلك قيل اذا
ظهر من العبد امارة الانكار والاستحلال فهو كافر عند الناس في اجراء
الاحكام وان لم يتحقق الاستحلال والانكار في نفس الامر فاما عند الله تعالى فانما
يكون كافرا لو تحقق منه الاستحلال والانكار لتحقق منه التكذيب ح
هو الاولى لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين لا يقال
لا يتحقق اجماع السلف على ذلك مع مخالفة الحسن البصري فيه فانه
من السلف وقال مرتكب الكبيرة ليس بكافر ولا مومن بل هو منافق
فاثبت المنزلة بين المنزلتين فكيف يتحقق الاجماع على عدمها لانا
نقول لا نم ان الحسن البصري خالف سائر السلف وانه اثبت الواسطة
فان مذهبه موافق لمذهب الخوارج لان النفاق ايضا كفر مضمر قيل يمكن
ان يجاب عما يقال من انه لا اجماع مع مخالفة الحسن بان نقول سلمنا انه
لا يتحقق الاجماع مع مخالفة الحسن لكن المراد باجماع السلف في قول الشارح
لما اجمع عليه السلف اجماع المتقدم عليه اى اجماع السلف السابق
عليه دون المتاخرين فمخالفة الحسن لا ينافي السلف بهذا المعنى قلنا
وهو اى جواب ذلك القايل وهو السهو اى الواقع اجماع السلف
السابق عليه غلط والا اى وان لم يكن الامر كذلك بل تحقق اجماع
السلف السابق عليه لما خالفه الحسن مع انه خالفه على زعم هذا المجيب

يرد عليه ان هذا الكلام تخميني لا اساس له فتدبر هو الاول والحديث
وارد على سبيل التغليظ لا يقال يلزم الكذب في اخبار الشارع لانه اخبر بان
المؤمن لا يزني مع انه يزني ولا يجري الذاتي العبد المؤمن الايمان لانا
نقول ليس المراد بالايمان في الحديث وهو مؤمن مطلق الايمان بل المراد به
الايمان الخاص اي فرد مخصوص عنه وهو الايمان الكامل يعني المراد
الايمان المقيد مع هذا القيد لكن ترك الشارع مع اظهار القيد هذا
القيد وتركه مطلقا تغليظا ومبالغة في الزجر عن المعاصي والمنع عن المناهي
وفيه اي في ترك ذلك القيد اشعار بانه لا يليق لمن اتصف به بصفة
الايمان ان يقدم على مثل تلك المعصية والطغيان وفي دلالة على انه لا ينبغي
ان يصدر مثله اي مثل ذلك الذنب الذي هو الزنا عن المؤمن المصدق
للنبي عليه السلام هو الاول على رغم انف ابي ذر رغم الانف يعني به
وصوله الى الرغام بالفتح وهو الرغام في اللغة التراب وفيه اي
قولهم رغم الانف مذلة صاحبه الانف يقال فعله على رغم انفه اي فعليه
على خلاف مراده وعكس مراده لاجل اذلاله وتكبير شانه والجار والمجرور
على رغم انفه في الحديث متعلق بمحذوف اي قلت هذا الكلام على رغم انفه
وخلاف مراده لاجل اذلاله هو الاول فمن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم
الكافرون وجه الاستدلال بهذه الاية على ان الفاسق كافر وهو
ان كلمة من في قوله ومن لم يحكم عامة يتناول الكل فان يعني سواء كان هو
الفاسق او الكافر والمراد بالحكم فمن لم يحكم هو الفعل مطلقا سواء كان

الكافرين

فعل

94

فعل القلب والتصديق او فعل الجوارح والعمل فيصير مضمون الاية هكذا
كل من لم يعمل بما انزل الله ثم فيجب ان يكون كافرا الحكم النص والجواب انا
لا نم ان الحكم عام للعلم والعمل فان الحكم بالشيء هو العمل به والتصديق وشموله
الاعمال الجوارح بما لم يقل به احد واذا عرفت ان الحكم في الاية بمعنى التصديق
سواء كان ذلك التصديق هو فعل القلب كما هو مذهب الامام فخر او الكيف
او الانفعال كما هو مذهب الحكماء او الاضافة كما هو مذهب المتكلمين فنقول
مضمون الاية يصير هكذا ومن لم يصدق بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
ولا نزاع في كون من لم يصدق بما انزل الله فلا يلزم منه ان يكون الفاسق
كافرا لان الفاسق وان لم يعمل بما انزل الله لكنه صدقه وايضا يمكن ان يجاب
عن هذا الاستدلال بوجه آخر وهو ان يقال كلمة ما هنا للجنس اي لجنس
ما انزل الله فعم بالنفي يعني ان الجنس في سياق النفي يفيد الاستغراق
فيصير منطوق الاية هكذا ومن لم يحكم بشيء مما انزل الله فهو كافر ولا نزاع
ايضا في كون من لم يحكم بما انزل الله فلا يلزم منه ايضا ان يكون الفاسق كافرا
هو الاول فمن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وجه الاستدلال على كون
الفاسق كافرا البتة بهذه الاية هو ان ضمير الفصل وهو كلمة هم حصر الفاسق في
الكافر فيكون كل فاسق كافرا لما ثبت في علم المعاني من ان الفصل يفيد حصر
المسند على المسند اليه لان معنى قولنا الكافر هو الفاسق ان الفاسق
مقصور على الكافر لا يتجاوز الى غيره والجواب ان المراد بالفاسقين الكاملون
في الفسق او المتمردون المتملون اي المحدودون في الكفر ونقول

العصر

ان هذا الحصر غير حقيقي او حقيقي ادعائي للمبالغة لعدم الاعتداد بغيرهم من الفاسقين
والا اي وان لم يكن الامر على ما ذكرناه فالحصر تصحيح للقطع بان الفاسق لاحظ له
في الكفر بعد الايمان لان الفاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقبله ايضا
اجماعا مع ان الحصر لو كان حقيقيا وكان محمولا على ~~الصلوة~~ معناه الحقيقي لزم
ان يكون الكافر قبل الايمان فاسقا هذا خلف هو الاول من ترك الصلوة متعمدا
فقد كفر وجه الاستدلال به ظاهر فان ترك الصلوة عمدا كبيرة وقد حكم الشارع
على ان مرتكب الكبيرة كافر والجواب انه محمول على الترك استحلالا يعني
من ترك الصلوة عمدا قاصدا الى حيلته فهو كافر او نقول الكفر الواقع في
الحديث محمول على كفران النعم ان من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وستر
النعم هو الاول وان العذاب على من كذب وتولى وجه الاستدلال بهذه
الاية هو انها يدل على انحصار العذاب في الكافر وذلك العذاب المعرف
باللام وصار مسندا اليه وقد كان في علم المعاني ان تعريف المسند اليه يحصره
على المسند وافادة حصر المسند اليه على المسند ونعني بالمسند ههنا الكون
على المكذب يعني ان العذاب كائن وواقع على المكذب الكافر مقصور عليه
لا يتجاوزه الى غيره مع قيام الادلة على ان الفاسقين يعذبون وذلك يوجب
القول بان الفاسق كافر والجواب انه تعالى المراد بالعذاب العذاب الكامل
المماثل منه للقطع بتعذيب غير المكذبين او نقول انه اي الحصر المذكور اي
قصر العذاب على المكذب غير حقيقي بل بالاضافة الى المتعنتين فلا يمنع دخول
الفاسقين وان كانوا هذا او نقول ان الحصر الغير حقيقي ادعائي للمبالغة

الفاسق

لعدم

لعدم الاعتداد بغير المكذبين من الفاسقين وذلك اي العدول عن المعنى المتبادر
وترك الظاهر للقطع بان شارب الخمر معذب وليس بمكذب وكذا الزاني بل اليهود
والنصارى لا يكذبون الله وربما يلزمهم التكذيب وقس عليه اي على الجواب
الذي ذكرناه عن الاستدلال الخصم جواب نظائره اي جواب نظائر ذلك
الاستدلال فنقول وجه الاستدلال بقوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها
الا الاشقى الذي كذب وتولى هو انه يدل على ان كل من يصلي النار فهو كافر والفاسق
اي مرتكب الكبيرة يصليها اي النار للايات العامة الموعودة بدخولها فيمكن
ان يجاب عنه بان الضمير في يصليها الى الكافر او نقول انه الحصر المستفاد من لا
والا غير حقيقي بل بالاضافة الى المتعنتين او حقيقي ادعائي للمبالغة ووجه الاستدلال
بقوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته مع قوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء
معرف باللام وتعريف المسند اليه يفيد قصره على المسند اعني الكافرين كما مر والجواب
عنه الوزر وتعريف ~~المسند اليه~~ المحلى باللام وهو الخزي لا عموم له عندنا فلا يلزم
انحصار الخزي مطلقا في الكافر او نقول المراد به على تقدير عمومه الخزي
الكامل فيلزم ح انحصار افراده في الكافر لا انحصار افراد الخزي مطلق
منه او نقول الحصر غير حقيقي بل بالاضافة الى المتعنتين او حقيقي ادعائي
للمبالغة هو الاول والله لا يغفر ان يشرك به اي ان يكفر به يعني ان المراد
بالشرك ههنا مطلق الكفر لا الكفر المخصوص الذي هو اثبات الشريك لله تعالى
وانما قال ان المراد ذلك لما اجمعوا عليه من عدم الفرق في الحكم بين الشرك
الذي هو نوع مخصوص من الكفر وساير انواع الكفر بالاتفاق وبالايات

والاحاديث وانما عبر عن الكفر المطلق بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين
هو الاول وبعضهم الى انه ممتنع عقلا اى ذهب بعض المسلمين الى امتناع
المغفرة عن الكفر مطلقا عقلا بناء على هذه الادلة الاربعة فى الشرع اى قوله
لان قضية الحكمة الى قوله بخلاف ساير الذنوب والمسلمون الذاهبون
الى ذلك الامتناع هم المعتزلة القائلون بالحسن والقبح العقليين ووجوب
الاصلح على الله تعالى وكون الافعال بالحكم بعضها مستحيلا على الله تعالى فاذا عرفت
ان هذا مذهب المعتزلة دون مذهب اهل الحق علمت انه لا يرد على الشارح ما قيل
ان هذا القول اى قوله لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن وقوله
يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة هو قول بالايجاب
الحكم تعذيبه وهو قول المعتزلة وقد ابطله الشارح اولا بانه لا يكاد يتبين ههنا
لانه غير سماعه قبله اقول وجه الاندفاع ظاهر لان الشارح ههنا ناقل لمذهب
المعتزلة لا شبهة فيه وايضا لا يرد عليه ما قيل من ان قوله والكفر نهاية الجناية
لا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو هو قول بالقبح العقلي لان
مراد ذلك القول ينافي قولهم اى قول اهل الحق يجوز للشرع ان يحسن
القبيح ويقبح الحسن لان المثبت لحسن الاشياء وقبحها وقبح ما حسنه لم يكن
ممتنعا او انقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما فى نسخ الحرمة
الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ووجه اندفاع ذلك الاعتراض ايراد
ظاهر ايضا لان قوله لا يحتمل الاباحة قول المعتزلة دون اهل الحق فلا يتحقق المنافاة
فى قول اهل الحق على انا نقول سلمنا ان قوله لا يحتمل الاباحة قول اهل الحق لكنه

لا نسلم

لا نسلم ان هذا قول بالقبح العقلي فانه يجوز ان يكون عدم احتمال الاباحة
للمنافاة لنهاية الحكم لا لكون الكفر متناهيا فى الجناية قبيحا فى نفس الامر يعنى ان
يكون فى عدم انقلاب الكفر الى المباح حكمة يقتضى ذلك العدم اقتضاء
عاديا لا قطعيا فلا يلزم القول بوجوب الاصلح على الله تعالى ولا بالقبح العقلي
فلا يتحقق المنافاة بين القولين ويرد عليه ان طريق الاستدلال المذكور
اى قوله الكفر نهاية ان لو كان هذا الذى عينه المانع المجيب لما افاد المقصود
وهو امتناع المغفرة بحسب العقل لان عدم احتمال الكفر للاباحة ح يصير احتمالا
عقليا لا قطعيا لا يشعر به قوله يجوز ان الخ فلا يجب الوصف بامتناع المغفرة
فلا يصير المغفرة ممتنعا عقلا فتدبر نعم يرد عليه ان الدليل الاول وهو ان قضية
الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن ان يمنع كون التفرقة قضية الحكمة لجواز
ان يكون عدم التفرقة متضمنا لحكمة اخرى خفية وان لم يطلع عليها كما
فى اكثر افعاله تعالى ولو سلم فيجوز ان يكون التفرقة بوجه اخر غير ما ذكر من
تعذيب المسيء مثل اثابة المحسن دونه اى دون المسيء وكاباحة ذم
الكافر وماله ودمه واسترقاقه وضرب الجزية عليه وكوقوعه فى النار قبل
وقوع العاصى فيها وخروج الكافرين بعد خروجه عنها مدة متطاولة
فى الغاية لعدم خروجه منها الا الى الاعراف وكمنعه عن رؤية الله تعالى
فى الاخرة وانحطاط درجة المؤمن الخطاط ما الى غير ذلك ثم نقول
يرد على الدليل الثاني وهو ان الكفر نهاية فى الجناية اى قوله فلا
يحتمل العفو ورفع الغرابة ان نهاية الكرم يقتضى العفو عن نهاية
الجناية

بتمامه

ويرد على الدليل الثالث وهو قوله وايضا الكافر يعتقد ولا يطلب
عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنهم حكمة انا لا نسلم ان العفو خارج عن الحكمة
فان العام شئ لانه يحتاج اليه لا يطلب احسن واعذب في الكرم و
الاحسان من الانعام بعد الطلب ويرد على الدليل الرابع قوله
فيوجب جزاء الابد لانه دعوى بلا دليل وللمعتزلة تخصيصها
بالصغاير والكباير المقرونة بالتوبة قد يظن ان الضمير المنصوب في تخصيصها
للايات والاحاديث الدالة على ثبوت المغفرة بالصغاير والكباير المقرونة
بالتوبة فيعترض عليه بانه مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتفسير للمطلق
بلا قرينة وتخصيصها لعامة بلا مخصص مخالفة لا قايل من يعتد به
من المفسرين بلا ضرورة ولعمري بين الايات والاحاديث الصحيحة
الصريحة في هذا المعنى بلا فارق مما لا يكاد يصح ذلك اي التخصيص بالكباير
المقرونة بالتوبة في بعض الايات مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اذ المغفرة بالتوبة يعم المشرك بل يعم كل
عاص مع ان التعليق بالمشية المستفاد من قوله لمن يشاء يفيد التبعيضية
على ان في تخصيصها اخلالا بالمقصود اعني تهديد شان المشركين ببلوغه النهاية
في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع سواه ولو كان كثيرا في الغاية وايضا هي
اي المغفرة بالتوبة واجبة عندهم اي عند المعتزلة فلا يظهر للتعليق
بالمشية فايدة ولذا لا يصح التخصيص بالصغاير والا لصار مغفرتها
بالمشية فيفيد مغفرة بعض دون بعض وهو بط لان مغفرة الصغاير

عامة

عامة بحيث لا يشذ عنها شئ فالصحيح ان الضمير المنصوب في تخصيصها للمغفرة
يعني انهم يقولون ان المغفرة لا يكون الا للصغاير والكباير المقرونة بالتوبة
فان قيل ارجاع الضمير الى المغفرة لا يحسم مادة الاعتراض لان عموم المغفرة
المستفاد من قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك يناني تخصيص المغفرة بهما ايضا
قلنا وان كان الامر كذلك بحسب الظاهر لكن لهم ان يقولوا الكلم ما في هذه
الاية مخصوصة بالصغاير جمعا بين الادلة الدالة على المغفرة وعلى نفيها
والقول بالتخصيص بالصغاير يفيد مغفرة بعض دون بعض وهو بط
لعموم مغفرة الصغاير محل بحث اذ للمعتزلة ان يقولوا لا نم عموم مغفرة
الصغاير اذ لا يجب مغفرة صغيرة عن التايب بل يغفر ان شاء وان لم
يشاء لم يغفر اللهم اغفر لي ولوالدي ولجميع المؤمنين والمؤمنات
انما يدل على الوقوع دون الوجوب انما استطرد الشارح ذكره اي ذكر نفي
الوجوب هاهنا اي في مقام الجواب عن استدلال المعتزلة على نفي المغفرة
عن الكباير بلا توبة رد التمسكهم بهذه الاية بالوجوب ايضا كما رده
في الدلالة على العموم والجواب المحقق الحق عند اهل الحق هاهنا التخصيص
ونفي العموم بقراين النصوص الدالة عليه واشار بهذا الجواب الحق بقوله
وقد كثرت النصوص في العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات
الوعيد وتفصيل الكلام في هذا المقام هو ان المعتزلة ذهبوا الى ان المغفرة
عن الكباير بلا توبة لا يقع بل يحب على الله عقاب اهل الكباير ان ماتوا
بلا توبة وتخليدهم فيه وتمسكوا بالايات والاحاديث ووعيد العصاة

وتخويفهم مثل قوله تعم ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا
خالدا فيها وقوله تعم ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله
تعم ان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وقوله تعم ان المنافقين
في الدرك الاسفل من النار وغير ذلك فان الاثنتين الاوليين تدلان
على الخلود والاخريين على الوقوع بطريق الوجوب وما ذهب اهل الحق
الى جواز المغفرة والعفو عن الكبائر بلا توبة يجوز الخلود بالمكث الطويل
وخصصوا المذنب المغفور عن عمومات الوعيد وخصصوا الفجار بالكفار
مثلا فانه لو لفظ الفجار لايتناول الا من كان كاملا في فجوره وهو الكافر
وكذا الامر في المنافقين ومقابل المؤمنين والعاصي وغير ذلك من الالفاظ
الشاملة بحسب الظ لاهل الكبائر فان المراد منها الكفار والشارح اجاب
عن تمسكاتهم في هذا الشرح بوجه آخر ايضا غير ما اجاب به اهل الحق عنها
وتفصيله هو انا لا نم عموم الايات والاحاديث الواردة في الوعيد
بحسب الظ ولو سلم فلا نم دلالتها على وجوب العقاب الذي هو مدعاهم
انما يدل على الوقوع ولما كان وقوع عذاب اهل الكبائر وان ماتوا من غير توبة
منكرا عند اهل الحق مرضهم لقوله تعم ان الله تعم يغفر الذنوب جميعا
انه هو الغفور الرحيم وغير ذلك من الايات التي تحتمل التخصيص وذكر
هذا الجواب استطرادي والله اعلم قال الامام واختلفوا في اصحاب الكبائر
من اهل الصلوة على وجه لابد منه في ضبط المذاهب على طريق التقسيم فنقول
اما ان يدعي القطع بان الله تعم يعذب كل واحد من اهل الكبائر او يدعي القطع

بان الله

بان الله تعم يعذب البعض ويعفو عن بعض او لا يدعي القطع لشيء من هذه الاقسام
بل يتوقف في الكل فهذه اقسام اربعة اما الاول فينقال قسمان لانه اما ان يقال
ان تخليدهم في العذاب او يقال ان الله تعم يعذبهم ولكن لا يخلدهم فالاول مذهب
المرجئة الى الصحة واما الثالث فهو مذهب اهل السنة والجماعة وهم
اتفقوا على انه لا يعلم الا الله تعم عن من اي كبيرة يعفو واتفقوا ايضا
على انه لا يخلد عقوبته احدا من هؤلاء واما الرابع فهو انه لا يقطع بشيء من هذه
الاقسام فقد مال اليه كثير من اصحابنا وهو مذهب اكثر الامامية
وزعم بعضهم ان الخلف كرم فيجوز من الله تعم هذا مذهب معاشر الاشاعرة
ومن تحذو حذوهم يعني تجويز الخلف من الله تعم مذهب الاشاعرة ومن سلك
مسلكهم وفيه اي في هذا المذهب والتجويز جواب اخر عن تمسك المعتزلة
غير ما ذكره الشارح بقوله والجواب انها على تقدير عمومها الى قوله من عمومات الوعيد
يعني هذا التجويز جواب آخر عن تمسك المعتزلة غير الجواب المذكور سابقا
وهو تبديل القول بل هو اي خلف الوعيد كذب مستحيل في حقه تعم
بالاجماع فلا يصح زعم جواز خلف الوعيد كما زعم بعض الاشاعرة اقول
يمكن ان يجاب عنه بان يقال لعل مرادهم اي مراد من جوز خلف الوعيد
ان الكريم منزه عن الكذب وتبديل القول اذا اخبر بالوعيد فالمناسب بحاله
واللائق بشانه ان يبني اخباره على الارادة وان تعلق اعلامه بالمشية
وان لم يصرح بذلك البناء بخلاف الوعد فان اللائق بشان الكلام
عدم تعلقه بالمشية والارادة وبالجملة يجوز ان يقال لفظ الشارح

مقدور في قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله يدخله نارا خالدا فيها ان شاء
وكذا الحال في ساير الاخبار بالوعيد ولا كذب ولا تبديل يعني ان كان نباء
الاخبار بالوعيد على المشية لا يكون فلوه تبديلا وكذبا كما لا يخفى هو الاول
و يجوز العقاب على الصغيرة اي من غير قطع بالوقوع ومن غير قطع بعدمه
يعني لا يمكن ان الجزم والقطع بوقوع العقاب على الصغيرة لجواز المغفرة
عنها لقوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان هذه الآية تدل على جواز المغفرة
عن الصغيرة ينافي الجزم بالعقاب عليها لقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا
احصيها الاحصاء انما يكون للسوال والمجازاة ولا خفاء في ان احتمال
العقاب على الصغيرة ينافي الجزم بعدمه والعفو عنها فعلم ان ما ذكره الشارح
من الادلة يفيد اثبات المدعي بجزئيه فلا حاجة لكتاج في اثباته الى دليل
اشار المحشي بقوله لعدم تمام الدليل على شيء من الطرفين ومحصل هذا الكلام
هو انه لم يتم الدليل على وقوع العقاب على الصغيرة فيجوز المغفرة عنها ولم يتم
ايضا على المغفرة عنها فيجوز العقاب عليها ولا يرد على الشارح ايضا ما اورده
المحشي من ان ما ذكره الشارح من الادلة على الدعوى المذكورة فلا ثبات الجزء
الاول من الدعوى وهو عدم وقوع العقاب اي عدم القطع بالمغفرة
مع ان الخصم لا ينكره اي لا ينكر الجزء الاول اذ النزاع بالخصوص في الجزء الاول
من الدعوى فان المعتزلة ايضا لا يجزمون بوقوع العقاب على الصغيرة لكنهم
يجزمون بوقوع المغفرة ونحن معاشر الاشاعرة لا نجزم بوقوعها
ايضا كما لا نجزم بوقوع العقاب عليها يرد عليه ان الجزم بوقوع المغفرة

ينافي تجويز وقوع العقاب فلا يمكن موافقة المعتزلة ينافي الجزم الاول
من الدعوى كما لا يخفى فتامل فانه دقيق وكان منشاء ايراد المحشي على الشارح
العلامة هو الغفلة عن تلك النكتة فلا تغفل هو الاول اجيب بان الكبيرة
المطلقة هي الكفر حاصله اي حاصل هذا الجواب ان الآية المذكورة انما
يدل على وقوع المغفرة عن الصغاير بطريق القطع والجزم وعدم جواز تعذيب
المجتنب عن الكباير اذا كان المراد بالسيآت في قوله تعالى نكفر عنكم
سيآتكم الصغاير والكباير في قوله تعالى ان تجتنبوا الكباير ما فوق الصغاير
واما اذا كان المراد بالكباير انواع الكفر وبالسيآت ما دون الكفر
من الصغاير والكباير فلا دلالة للآية على المغفرة عن الصغاير قطعا لا يقال
اذا دل الآية على المغفرة عن الصغاير على تقدير ان يكون المراد بالكباير
انواع الكفر وبالسيآت ما دون الكفر بطريق الاولى لان مفهوم الآية ح
يصير هكذا ان تجتنبوا عن الكفر والشرك نكفر عنكم سيآتكم ويسترلكم ما دونه
من الصغاير والكباير ولا خفاء في ان الآية الدالة على المغفرة الصغاير
والكباير جميعا يدل على الصغاير مع الاجتناب عن الكباير قطعا لانا
نقول ان هذا الكلام انما يتم اذا لم يكن تكفير السيآت مقيدا بمشية الله تعالى
وارادته والا فلا ونحن نقول ان التكفير في الآية مقيد بمشية الله تعالى
فلا يمكن الجزم بعدم العقاب على السيآت اي الصغاير والكباير
فلا قطع بالوقوع اي وقوع المغفرة عن الصغاير كما هو مدعاكم لانه على تقدير
تقييد التكفير بالمشية يصير معنى الآية هكذا ان تجتنبوا الكباير ما تنهون
عنه

يكفر سيئاتكم ان شاء وانما قلنا ان التكفير في الاية مقيد بالمشية اذ المراد
بالكباير انواع الكفر واشخاصها العائد ما فيرادا لمخاطبين وبالسيات
ما دون الكفر من الصغاير والكباير ولا شك في ان مغفرة ما عدا الكفر من الصغاير
والكباير مطلقا اي سواء كانت مقرونة بالتوبة ام لا غير منتفية بالاجماع
فانهم اتفقوا على ان المغفرة عن ما دون الكفر من الصغاير والكباير مطلقا سواء
كانت مقرونة بالتوبة ام لا غير مقطوع فلو لم يقيد التكفير ههنا بمشية
الله تعالى وارادته لصار مقتضى الاية مخالفا لما اجمع عليه الامة
فوجب التقييد بها فلا يحصل الجزم بالمغفرة من الصغاير وانما قلنا ان
المراد بالكباير ههنا انواع الكفر واشخاصها وبالسيات ما دون
الكفر من الصغاير والكباير لانه لو لم يحمل الكبيرة في الاية المذكورة على
الكفر بل كان المراد بها الجناية التي هي فوق الصغيرة من الكفر والكباير
لوجب حمل السيات على الصغيرة فينتفي التقييد اي تقييد المغفرة عن الصغاير
بالشرط المذكورة اي ان تجتنبوا الا لدليل والتعليق اي بقي تعليق
تكفير الصغاير بالاجتناب بلا فايدة لانه يجوز مغفرة الصغاير بدون
اي بدون ذلك الشرط والاجتناب باجماع الامام واتفاق ايمة الاسلام
والشفاعة اي الشفاعة المقبولة ثابتة للرسل والاخيار
في حق اهل الكباير لا يقال ان مرتكب المكروه وهو ما يثاب تاركه
ولا يعاقب بفعله يستحق سلب الثواب كما نص عليه الشيخ العلامة في التلويح
فكيف لا يحرم عنها اهل الكباير وهم يكونون يعاقبون به بل نقول لو كان

اي مرتكب المكروه حرمان الشفاعة وسنعد ان لا يشفع الرسل والاخيار الشافعون في حقهم بل يترك ما يستحق م

مرتكب

١٠٥

مرتكب المكروه مستحقا لحرمان الشفاعة لكان حرمان اهل الكبيرة عنها
بطريق الاولى لانا نقول ان الملازمة التي هي مودى الشرطية المذكورة
لان مرتكب المكروه ادنى في عدم استحقاق الثواب عن مرتكب الكبيرة
فان عدم استحقاق مرتكب الكبيرة الثواب اتم واقوى استحقاق حرمان
الشفاعة جزاء المرتكب المكروه فلا شك في ان جزاء الادنى لا يلزم
ان يكون جزاء الاعلى الذي هو مرتكب الكبيرة اذ له اي لمرتكب الكبيرة
جزاء اجر عظيم وهو التعذيب بالاحراق بالنار ان شاء الله تعالى
ولو سلم ان الاعلى يستحق جزاء الادنى وانه يلزم ان يكون جزاء
الاعلى فلعل المراد اي مراد صاحب التلويح بحرمان الشفاعة
حرمان الشفيعية اي استحقاق ان لا يكون شفيعا او يكون المراد حرمان الشفاعة
لعدم الدخول في بعض مواقف المحشر وبعض مواقف القيامة على انا نقول
يجوز ان يستحق حرمان الشفاعة لكن لا يستحق ذلك الحرمان لان الاستحقاق
لا يستلزم الوقوع فيجوز تحقق الشفاعة في حق من يستحق حرمانها فاستحقاق
حرمانها لا ينافي ثبوتها وللمؤمنين والمؤمنات اي استغفر
لذنوبهم وهي الذنوب تعم الكباير ولا منافاة بين الايمان وارتكاب
الكباير لما ثبت فيما سبق من ان الكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الايمان
ووجه الاستدلال بهذه الاية على ثبوت الشفاعة ان الامر بالاستغفار
للنبي عليه م يستتبع الامتثال منه لا محالة وذلك يستدعي استرضائه بقوله
ملائم لقوله ولسوف يعطيك ربك فترضى ويدل على ثبوت الشفاعة

في الجملة والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند العقد الى تقبيح حالهم وتحقيق
يأسهم معنى وكذلك يدل الآية المذكورة اى قوله فما تنفعهم شفاعة الشافعين
على انها اى الشفاعة الثابتة ليست لرفع الدرجة ولعلو المنزلة
لان عدم تلك الشفاعة التى هى لرفع الدرجة فى حق الكفار ونفعها بشأنها
لا يقتضى تقبيح حالهم وتحقيق اليأس بل كانت تلك الشفاعة ثابتة لاجل
العفو عن السيئات والمغفرة عن الخطيئات لكن لا يدل على انها اى الشفاعة
ثابتة فى حق اهل الكبائر يرد عليه ان نفى نفع الشفاعة لو لم يكن مخصوصا
بالكفر بل يعم السيئات مطلقا لا الصغائر لما صار مفيد التقبيح حال الكفر
وتحقيق يأسهم وشدته والنزاع فى ثبوت اصل الشفاعة
فاذا ثبت ثبت فى حق العصاة واهل الكبائر اذ لا قائل ايضا بالواسطة
فتدبر هو الاول ولا تقبل منها شفاعة ظاهر هذه الآية بنفى اصل الشفاعة
ولو لزيادة الثواب يعنى ما تمسك به المعتزلة فى نفى الشفاعة
لرفع العقاب يدل بظاهره على انتفاء اصل الشفاعة مطلقا سواء كان
لرفع العقاب او لزيادة الثواب فهو كما ينافى ما ادعيناه كذلك ينافى
ما ادعته المعتزلة من ثبوت الشفاعة لزيادة الثواب ثم انه يحتمل ان يكون
الضمير المجرور فى قوله ولا تقبل منها شفاعة للنفس الثانية فى قوله نعم
لا تجزى نفس عن نفس شيئا لكن باعتبار العموم فالمعنى ان جاءت النفس
بشفاعة الشفيع لم يقبل الشفاعة منها اى من النفس فعلى هذا لا يدل
الآية على ان لا يقبل الشفاعة مطلقا بل يدل على انها لا يقبل بهذا

الطريق

الطريق الخاص فلعلها اى الشفاعة يقبل بطريق آخر غير ذلك الطريق
المذكور لا يقال ان هذا الاحتمال وان صح فى نظر العقل لكنه لا يفيد ثبوت
الشفاعة جزما كما يشعر به عبارة المحشى فلعلها تقبل بطريق آخر لانا نقول
الغرض من بيان هذا الاحتمال اثبات الشفاعة بهذه الآية بل المقصود
نفى دلالتها على عموم الشفاعة كما ادعته المعتزلة هو الاول بعد تسليم دلالتها
على العموم فى الاشخاص يشير الشارح العلامة الى منع دلالته على العموم فى الاشخاص
محصل كلام الشارح هو انا لا نسلم عموم الانتفاء فى الاشخاص لان الضمير
المجرور فى منها لقوم مخصوص معين هم اليهود المذكور ولو سلم فلا نسلم
عمومها فى الاحوال كلها واعترض عليه اى على المنع الاول بان النفس الثانية
نكرة فى سياق النفى والنكرة الواقعة فى سياق النفى عامة لجميع ما دخل
تحتها كما تقرر فى العلوم العربية والضمير راجع اليها اى الى النفس الثانية
فيعم الضمير الراجع اليه ايضا كالمرجع لان الراجع عين المرجع بحسب المعنى اذ المعنى
بالراجع هو المعنى المرجع بعينه ويمكن ان يجاب عن هذا الاعتراض بانه
لا محذور فى رجوع الضمير اليها اى الى النفس الثانية من حيث عمومها
لجواز ارجاعه اليها باعتبار خصوصها بطريق الاستخدام وهو يراد
بلفظ له معنيان احدهما بضميره الآخر او يراد باحدهما ضميره احدهما وبالآخر
الآخر سواء كانا حقيقيين او مجازيين او مختلفين كما فى علم البديع فنقول
ان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها فى سياق النفى عقلى
ضرورى فكان له معنيان احدهما وضعى وثانيهما عقلى فيجوز ان يراد

بهما الفعل الذى هو العام لجميع ما يمكن ادراجه تحتهما ويراد بضميرنا المعنى الموضع المخصوص ويسمى تلك الارادة فى علم البديع استخداما فاذا قلت لا رجل فى الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع ما فى العالم من الرجال على السطح او قد يصدق هذا القول بوجود واحد من الرجال على السطح فعلم ان عموم المرجع لا يوجب عموم الراجع نعم لو قيل الضمير للنكرة الواقعة فى سياق النفى فيكون الضمير ايضا واقعا فى سياقه فوقوعه اى وقوع الضمير الذى يرجع الى النكرة فى سياق النفى كوقوعها اى كوقوع النكرة فيه اى سياق النفى ايضا لم يبعد جدا وجه البعد فى الجملة هو ان الضمير معرفة سواء كان للنكرة او المعرفة والمعرفة فى سياق النفى لا يفيد العموم فان قيل هذا الوجه لو تم لدل على بطلان القول المذكور وكلام المحشى يشعر بصحته وبعده فى الجملة قلنا فى كون الضمير الراجع الى النكرة معرفة خلاف كما هو المشهور وايضا بعض المعارف كالنكرات فى بعض الاحكام والمعانى كالمعرف باللام الذى هو العهد الذهنى فيجوز ان يكون الضمير الراجع الى النكرة ايضا كذلك فيفيد فى سياق النفى العموم كالنكرة فوجه الصحة هو الامران المذكوران ووجه البعد هو انه مخالف لما هو المشهور من ان الضمير مطلقا مطلقا معرفة والمعرفة لا يفيد العموم فتدبر سؤال واول يجب تخصيصها بالكفار ان قلت كيف يخص الاية بهم اى بالكفار وقد سلم عموم الاشخاص يعنى بعد تسليم ان يؤدى الاية نفى مقبولية الشفاعة بالنسبة الى جميع الاشخاص لا بالنسبة الى البعض دون بعض كيف يتصور تخصيصها بالبعض قلت المسلم هو الدلالة

على

على العموم لا ارادته فيجوز ان يدل الكلام على معنى بحسب الوضع لكن لا يكون ذلك المعنى الموضوع له مرادا اى مقصودا من الاستعمال بل يراد به معنى آخر غير المعنى الموضوع له بواسطة علاقة بينهما فغاية ما يتوجه على المجيب هو ان تلك الارادة خلاف الظاهر ولم يلزم منه محذور بل هو جمع بين الادلة المتضادة بحسب الظاهر سؤال اول فلا معنى للعفو عدم المعنى للعفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ممنوع لجواز تحقق العفو عن صغيرة لا يجتنب كونها منشاء الاستحقاق العقاب وعدم المعنى للعفو بالنسبة الى صغيرة المجتنب عن الكبيرة مسلم لكن غير مفيد لابطال مذهب المعتزلة يرد عليه ان مبنى الاعتراض لا يوافق مذهب المعتزلة لما قال فى الكفاية مرتكب الكبيرة عند المعتزلة غير معقول كالشريك واما الصغاير ان كان مرتكبا مجتنبا عن الكبائر فعندهم لا يجوز من الله تعالى ان يعذبه عليها ومن لا يجوز له تعذيبه لا يكون تركه التعذيب عنه عفوا او مغفرة وان ارتكب مرتكب الكبيرة الكبائر لا يجوز عفوه ومغفرته عند اكثرهم لانه خرج عن الايمان واستحق الخلود فى النيران فلا يتحقق عندهم العفو والمغفرة اصلا فتامل سؤال اول لانه بط بالاجماع لان جزاء الايمان هو الجنة والخروج عن الجنة بط بالاجماع فتعين ان المؤمن المرتكب المعاصى والكبائر لو مات بلا توبة لو عوقب بالنار لكان ذلك قبل الدخول فى الجنة فتعين الخروج عن النار والدخول فى الجنة بعده استيفاء لجزاء الايمان لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقد مر ان جزاء الخير الذى هو الايمان ليس الا الجنة وفيه اى فى كون جزاء الايمان منحصرا فى الجنة منع ظاهر

عند المعتزلة لجواز ان يراد اى جزاء الايمان فى النار فى خلال العذاب بالتخفيف
ونحوه يعنى يجوز ان يكون جزاء الايمان المرتكب للمعاصى غير المجتنب عن الكبائر
لو مات بلا توبة تخفيف العذاب او ترك البعض من العذاب ان الذين آمنوا
وعملوا الصالحات لهم جنات الفردوس فان قيل هذه الاية انما يدل
على نفى ما ادعيتموه من ان اهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون
فى النار وان ماتوا بغير توبة وذلك لان الصالحات جمع معرف باللام
فيفيد الاستغراق فمضمون الاية يصير هكذا ان الذين آمنوا وعملوا
الصالحات لهم جنات ولا خفاء فى ان العامل لجميع الصالحات لم يتصور
صدور الكبيرة عنه لان ترك الكبيرة ايضا صالح فلو لم يترك جميع الكبائر
لم يعمل جميع الصالحات وان ترك جميع الكبائر لم يكن اهل الكبائر الكبيرة
فلم يثبت لاهل الكبيرة جنات فلا يتصور النزاع فى انهم يخلدون فى
النار لان اعطاء الجنة كما علم من الاية المذكورة مشروطة بالايمان
وعمل جميع الصالحات ولا شك فى ان مرتكب الكبيرة لم يعمل جميع الصالحات
ان مات من غير توبة فلم يعط الجنة اياه لانتفاء الشرط الذى هو العمل
بجميع الصالحات فيجب دخوله فى النار الجحيم والعذاب الاليم وقنا ربنا
عذاب النار قلنا مبنى هذا الاستدلال بهذه الاية على ان العمل الصالح العمل
لا يتناول التروك يعنى ان ترك الكبائر والمعاصى لا يكون عملا لان العمل
هو الفعل دون الكف فالعمل الصالح هو اقامة الصلوة وايتاء الزكوة
وطواف بيت الله وامثال ذلك واما ترك الزنا والسرقة وشرب الخمر الحرام

واكل

واكل الحرام وقتل المؤمن واللعن وامثال ذلك لا يكون عملا صالحا فاذا علمت
ذلك علمت ان ترك اكثر الكبائر لا يدخل فى العمل الصالح فمن آمن وعمل
جميع الصالحات فله جنات الفردوس سواء ارتكب الكبيرة اولا وسواء
مات بالتوبة او بدونها فالعموم قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات
جنات الفردوس فلا يمكن خلوده فى النار ثم نقول ان المط هو ان المؤمن
مطلقا لا يخلد فى النار سواء كان معه عمل صالح اولا وسواء ارتكب الكبيرة
اولا وهو غير مستفاد من قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الاية لانه
اى القول المذكور لا يدل على عدم خلود من لا عمل له غير الايمان لم لا يجوز
ان يكون المؤمن لم يعمل الصالحات الا الايمان مخلدا فى النار وبالجملة
ان المط عام كما مر ومدلول الاية خاص وهو ان المؤمن الذى معه
عمل صالح غير الايمان ليس مخلدا فى النار ولما كان ههنا مظنة توهم
هو ان يقال فلا يصير الاية حجة على بطلان قول المعتزلة لعدم دلالتها
على المط العام والمقصد التام فرفع المحشى ذلك التوهم بقوله لكنه اى مضمون
الاية يبطل مذهب الاعتزال لان مذهبهم هو ان المؤمن المرتكب
الكبائر ان مات بلا توبة مخلد فى النار وان كان عمل صالح ومدلول الاية
هو ان المؤمن الذى يعمل عملا صالحا لا يخلد فى النار وان مات مع جناية
الكبيرة بدون توبة فيبطل مذهب الاعتزال وقد جعل جزاء الكفر اى
جعل جزاء الكفر الخلود مطلقا والابدية على الاطلاق من غير تقييد بالشدة
ونحوها فلا يرد جواز التفاوت بالشدة والضعف يعنى لا يتوجه على الدليل
المذكور

جزاء الكفر

ان يقال لا نم ان الفاسق لو خلد لزم زيادة الجزاء على الجناية لجواز ان يكون
جزاء الكفر الخلود في جهنم مع زيادة الشدة والمحن والبلاء وكثرة
التعب والالم والعناء فلم لم يعد لوا بذلك حتى لا يتزايد الجزاء على الجناية
والعقاب على المعصية وذلك عدم ورود هذا الاعتراض على الدليل
المذكور لان مجرد الخلود مع قطع النظر عن الشدة والضعف اشد
العذاب وقد جعل جزاء الاشد الجنايات وهو الكفر فلا يصلح جعله جزاء
لما هو دونه كالمعاصي والاصرار ظلما وكيف لا فان من واظب على الايمان
والعمل الصالح مائة سنة وصدر عنه في اثناء ذلك او بعده جرعة واحدة
كثيرة جرعة من الخمر فلا يحسن من الحليم ان يعذبه على ذلك الآباد ولم يكن
هذا ظلما فلا ظلم او لم يسمى بهذا ذا ما فلا ذم وهذا الدليل الزامي
على المعتزلة والا فعندنا الثواب والعقاب تصرفه تعالى في ملكه لا يوصف
كانه
بالظلم والقبح وان المعصية متناهية والجزاء غير متناهية يرد عليه ان للمعتزلة
منع كون مجرد الخلود اشد العذاب على الاول ومفرده خالصه دايمة
فمحصول الاستدلال هو ان الفاسق يستحق العقاب لفسقه خالصه
عن شوايب ما يخالفها ويضادها دايمة لا انقطاع لها والجمع بينهما محال
فاذا ثبت للفاسق استحقاق العذاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب
فيكون عذابه مخلدا او محصول الجواب وتفصيله هو ان لا نم ان الفاسق
يستحق العقاب لفسقه وان المطيع يستحق الثواب بطاعته بل الثواب
فضل والعقاب عدل فان شاء عفى وان شاء عذبه مدة ثم يدخله جنة

ولوسلم

ولو سلم فلا نم دوامها لا يقال ~~ودوامها~~ لا يقال اذا كان المغفرة منقطعة
لم يكن خالصه من شوايب ما ينافي منها ويخالفها لان المعاقب ان علم
انقطاع عقابه يحصل له فرح مناف لخلوص المغفرة وكذلك اذا كانت
المنقطع لم يكن خالصه عن شوايب ما يخالفها لان المثاب اذا علم انقطاع
سطع
ثوابه يحصل له بذلك حزن مناف لخلوص المنفعة لانا نقول ذلك ممنوع
لجواز ان يخلق الله تعالى ايضا كما في المثاب والمعاقب العلم بانقطاع الثواب
والعقاب فلا يحصل للاول حزن ولا للثاني فرح على ان قيد الخلوص مما لا
يتطرق اليه المنع ايضا لدوام الاستحقاق وما قالوا استدلالا على هذه
المقدمة من ان مضار الاخرة وكذا منافعها ينفصل عن مضار الدنيا
ومنافعها ويجب ان يمتاز بينهما الامتياز والانفصال بسبب الامتياز
وما يصلح ان يحصل الانفصال بينهما ليس الا بالخلوص وعدمه ولا شك
ان مضار الدنيا ومنافعها ليست من شوايب ما ينافيها فلولا الخلوص
عن شوايبه المضار المنافي في المضار الاخرة ومنافعها لم ينفصل
عن مضار الدنيا ومنافعها ولم يتحقق بينهما الامتياز لانتفاء ما به الامتياز
لا يخلو عن بعد ولا يخفى ضعفه لجواز الانفصال بوجه اخر كالشدة والضعف
وغير ذلك وقوله فيمكن منع هذا القيد ايضا كما يمكن منع قيد الدوام اشارة
الى ما ذكرنا من جواز منع قيد الخلوص ضعيف مثل المنع علمت جواز ذلك
منع القيد وقوله ولكنه غير مفيد ههنا اشارة الى ان النزاع غير مفيد
ههنا في الدوام والخلود دون منع الخلوص فالمفيد للخصم الدوام والخلود
دون منع الخلوص

فانه منع لا يضر في هذا المقام يرد عليه ان مبنى اثبات الدوام على الخلوص كما ظهر
من التقرير السابق فمنعه مفيد للخصم المانع مضر للمثبت المستدل كما لا يخفى هو الاول
وقد يستعمل في المكث الطويل لكن خلود الكفار في النار بمعنى الدوام الابدي
بالاجماع بل هو من ضروريات الدين بخلاف خلود اهل الكبيرة لان الآيات العمومات
الموعودة بالخلود متناولة الكفار والفساق وقد ثبت ان المراد بالخلود
في حق الكفار الدوام الابدي والتابيد فيجب عليه في حق الفساق ايضا
لئلا يلزم ارادة معنى المشترك او المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول
المراد بالمكث الطويل اي المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيا او مجازيا
اعم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار او الانقطاع كما في حق الفساق
ولا محذور في ارادة ذلك المعنى ولا يلزم منه شيء من المفاسد هو الاول
وما انت بمؤمن لنا الاولى ان يمثل لتعدية الايمان بقوله تعالى انؤمن لك
واتبعك الارذلون لاحتمال ان يكون اللام في لنا في قوله وما انت
بمؤمن لنا لتقوية العمل لا للتعدية يعني يجوز ان يقال الايمان متعد
الى المفعول به من غير واسطة اللام ولكن اسم الفاعل ضعيف العمل
فاتى باللام لتقوية عمله لا للتعدية واما اللام في قوله تعالى انؤمن لك
لا يحتمل هذا التاويل لان الفعل قوي العمل فلا حاجة الى المقوي للعمل
فيكون اللام فيه لاجل التعدية فيكون مقطوعا به وفي لفظ الاولى
اشارة الى ان القول الاول ايضا دال لكن مع احتمال النقيض
بخلاف الثاني فانه دال من غير احتمال النقيض هو الاول اي تقع في القلب

نسبة

نسبة الصدق الى الخبر من اذعان وقبول اي ليس حقيقة التصديق
ان يحصل فيه اي في القلب منسوبية الصدق الى الخبر او المخبر والمراد
بمنسوبية صدق الخبر او المخبر ثبوته اي ثبوت الصدق لاي الخبر
او المخبر من غير اذعان وفي تفسير النسبة بالمنسوبية اشارة الى ان
النسبة هاهنا مصدر لم يسم فاعله جواز المصدر المبني للفاعل وجهه
ظ لان الصدق هاهنا منسوب الى الخبر او المخبر لا ناسب والناسب هو المصدق
ومحصل الكلام ملخصه ان المخاطب مثلا اذا نسب مفهوم الصدق الى ضمير
المتكلم المخبر او الى نفس نسبة تامة خبرية فلا شك في انه يحصل في ذهن
المخاطب صورة تلك الخبر النسبة فان كان ذلك مع قبول النسبة واذعانه
اياها فتلك الصورة الحاصلة مع الاذعان والقبول تصديق وان لم يكن
مع الاذعان والقبول فتسمى تصورا هذا على راي المتقدمين واما على راي
المتأخرين فالصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق والفرق
بين التصديق والتصور انما هو بحسب المتعلق وقد مر تفصيل ذلك فيما سبق
فان شئت فارجع اليه قوله كما للسوفسطائية بالنسبة الى وجود العالم
يعني نسبة الوجود الى العالم حاصلة في اذهانهم من غير اذعان وقبول
فان له يقينا خاليا عن الاذعان والتسليم هكذا حققه بعض المتأخرين
قيل يرد عليه ان اليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول مع الجحود
والاستنكار كما للسوفسطائية ولبعض الكفار يلزم ان يكون من قبيل
التصور دون التصديق وهذا ظاهر البطلان اذ لا يصح حمل الصورة

الى صلة الى التصور والتصديق وهو ايضا باطل لانه صرح بذلك رئيسهم
ابن سينا حيث قال فى كتابه المسمى بدانش نامه علائى زيستن دوگونست
يكى دريافتن ودر رسيدن وانرا ببازى تصور خوانند دوم گرويدن
وانرا ببازى تصديق خوانند وترجمته وهو ان العلم قسمان احدهما
مجرد الوصول والادراك ويسمى بلسان العرب تصورا وثانيهما الاذعان
والقبول ويسمى بلسان العرب تصديقا وهذا الكلام منه تصريح بان
التصديق المنطقى الذى قسم العلم اليه والى التصور الذى هو بعينه
التصديق اللغوى المعبر عنه بالفارسية بگرويدن المقابل للتكذيب
فان قلت فعلى هذا يلزم ان يندرج يقين السوفسطائى الحاصل لهم
بدون الاذعان والقبول ونحوه من معارف الحق الحاصلة لبعض الكفار
من غير اذعان بل الجحود والاستنكار كما يشير اليه قوله تعالى ان الذين
آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون
الحق وهم يعلمون وقوله وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا
وغير ذلك ويدخل امثال ذلك فى التصور فانه باطل بالضرورة فان كون
اليقين من التصديق امر لا شبهة فيه ولا يرد النقض فى كلمه اذ يلزم
على تصريح الرئيس ان لا ينحصر التقسيم اى لا يصح حصر العلم الى التصور
والتصديق قلت مادة النقض يجب ان يكون متحققا مع صحة نحو
ما يوجب خللا بالانحصار والتعارض اذ بمجرد الاحتمال العقلى لا يبطل
الحصر والتقسيم للتنويع الا ترى ان احتمال وجود الانسان لا يكون

حيوانا لا يخل بتعريف الانسان بالحيوان الناطق وان احتمال وجود دلالة
خارج عن اللفظية والعقلية والطبعية لا يبطل تقسيم الدلالة اليها ولا ينافى
حصرها فيها ومادة النقض فى مادة النزاع غير متحققة اذ لا دليل على وجود
اليقين من غير اذعان ولا على عدم الاذعان للسوفسطائية وبعض الكفار
ولراى الشيخ ابى على سينا ان يمنع حصول اليقين بدون الاذعان
والتسليم وان يمنع ايضا عدم الاذعان للسوفسطائية ولبعض الكفار
و كلام ملك الجبار لا يدل على الانكار وعدم الاعتراف والاقرار
فلا يوجب عدم الاذعان والتسليم قال شارح المقاصد فان قيل فاليقين
الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستنكار كما للسوفسطائية
ولبعض الكفار من قبيل التصور والتصديق وهو ظاهر البطلان قلنا
نحن لا ندعى الا كون التصديق المنطقى ما يفسره رئيسهم لا على ما يفهم كل
ناشج وهالج هو التصديق اللغوى المقابل للتكذيب المعبر عنه بگرويدن
فانه لا يصح فى بيت القول والحاق النوم على ان المعتبر فى الايمان هو اللغوى
دون المنطقى بل غايته انه يجب اشتراط امور كالاختيار وترك الجحود والاستنكار
واما انه يلزم من تقسيم وتفسيره كون اليقين الخالى عن الاذعان والقبول
تصورا او خارجا عن التصور والتصديق فذلك بحث آخر لكن الكلام
فى امكان الايقان بدون الاذعان وفى كون بعض الكفار موقنين لجميع
ما جاء به النبى عليه السلام غير مصدقين وفى ان كفرهم ليس من جهة الاباء
عن الاقرار باللسان الى غير ذلك والاستنكار عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام

والاعتذار عن التكذيب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر لعدم الاعتذار
مع تلك الامارات كما في القاء المصحف في القاذورات انتهى كلامه نعم ان كفرهم
من تلك الجهات التي هي من امارات التكذيب لا من جهة عدم التصديق فانهم
وان كانوا مصدقين مؤمنين بالقلب لكن معهم امارات التكذيب ولا اعتذار
بالتصديق فانهم مع امارات التكذيب في اجراء الاحكام في الدنيا
بقي ههنا بحث وهو ان يقال لو كان التصديق اللغوي هو التصديق
المنطقي الذي هو قسم العلم المطلق اي الصورة الحاصلة عند الذات المجردة
اليه والى التصور والحصر فيهما لا بد من اعتباره اي اعتبار التصديق على هذا
التقدير في الايمان لان التصديق المنطقي عام شامل للوهم الذي هو الطرف
المرجوح والظن الذي هو الطرف الراجح والجزم الذي لا يتوهم نقيضه
واليقين الذي هو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت والجهل المركب
والمعتبر في الايمان ليس الا الواحد من تلك الاقسام وهو اي الجزم الذي
لا يتوهم نقيضه لا المعتبر في الايمان المعبر عنه بكرويدن امر قطعي وحكم جزمي
وقد نص عليه السيد العلامة في شرح المقاصد بقوله انما المقصود ان الايمان
التصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه بالفارسية
بكرويدن وراست دانستن وينافيه التوقف والتردد ولهذا اختار العلماء
في الفاظ الايمان بكرويدن باور داشتم وراست دانستم بدل وانه
معنى واضح عند العقل للتيسير على العوام فضلا عن الخواص انتهى كلامه
ولذا اي لان المعنى المعبر عنه بكرويدن امر قطعي وحكم جزمي يكفي ذلك المعنى

في

في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الجزم والاذعان مع ان التصديق
المنطقي يعم الظن والوهم بالاتفاق فلا يصح الحكم بالاتحاد وانما قلنا ان التصديق
المنطقي يعم لانهم يقسمون العلم بالمعنى الاعم اي الصورة الحاصلة الى التصور والتصديق
تقسيما حاصرا لا يشذ عنه شيء من اقسام العلم بالمعنى الاعم ثم يقسمون
كل واحد من هذين القسمين الى النظري والضروري توسلا بذلك
التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه التي منها القياس الجدلي
المؤلف من المشهورات والمسلمات ومنها القياس الخطابي
من المقبولات والمظنونات ومنها القياس الشعري المؤلف من المتخيلات
ومنها القياس السفسطي المؤلف من الوهميات والمشبهات والحاصل
ان بعض اجزاء المنطق موصل الى الظن وبعضها الى الوهم وبعضها الى مجرد
التخيل كالشعري فيجب التعميم في بيان الحاجة بحيث لا يبعد الاحتياج الى
جميع اجزاء المنطق فلو لم يكن التقسيم الواقع في بيان الحاجة المطلق العلم
ولم يشتمل التصديق الا الجزم لا يتبين الا الاجزاء المذكورة من المنطق
لان محصل بيان الحاجة الى القياس حينئذ يصير هكذا التصديق الجزمي
قد يكون نظريا محتاجا الى النظر الموصل الى التصديق الجزمي قد يقع فيه
الغلط فاحتيج الى قانون يعصم الذهن عن الخطاء الواقع في ذلك الطريق
ولا خفاء في ان العاصم عن ذلك الخطاء الواقع في طريق اكتساب الوهميات
والظنيات والمتخيلات دون اليقينيات [illegible] كان اطلاق
اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب وقوله لجعله

كافر اشارة يعني ان في لفظ الاطلاق والجعل اشارة الى ان الكفر في مثل هذه الصورة اى الصورة التي حصل التصديق ويكون معه امارات التكذيب انما هو اى الكفر الظاهر وفي حق اجراء الاحكام في الدنيا لا فيما بينه وبين الله تعالى لكونه مؤمنا عند الله لوجود التصديق الذى هو نفس الايمان وذكر في شرح المقاصد ان التصديق المقارن للامارات التكذيب غير معتد به فان الايمان هو التصديق الذى لا يقارن شيئا من الامارات اى امارات التكذيب وقد نقله في الحاشية التي تلك الحاشية ثانية هو الاول لان التصديق ركن لا يحتمل السقوط ان قلت لا نسلم عدم سقوط التصديق عن المؤمن فاطفال المؤمنين مؤمنين بالاتفاق ولا تصديق فيهم لجميع ما جاء به النبي عليه السلام بل لا تصديق منهم بوجود شخص ادعى النبوة فضلا عن ان يكون فيهم تصديق لجميع ما جاء به النبي عليه السلام وذلك في مرتبة العقل الهيولاني والعقل بالملكة قلت اطفال المؤمنين لا يكونون مؤمنين حقيقة بل هم مؤمنون حكما يعني اطلاق المؤمنين عليهم انما هو لاجل اجراء بعض احكام المؤمنين والكلام بان التصديق ركن لا يحتمل السقوط انما هو في الايمان الحقيقي لا الحكمي كما في اطفال المؤمنين وهو لا ينافي عدم سقوطه في الايمان الحقيقي وهذا الجواب تقرير للمقدمة الممنوعة بحيث لم يتوجه المنع فان المانع حمل الدعوى على العموم فمنع فحصول الجواب تخصيص الدعوى يرد عليه ان هذا الجواب انما يتم اذا كان لفظ الايمان موضوعا للامر المشترك بين الحقيقي

والحكمي

١٥٨

بين الحقيقي والحكمي فيكون معنى الايمان مشتركا معنويا او كان موضوعا لكل واحد منهما بانفراده فيكون لفظ الايمان مشتركا لفظيا وكلاهما باطلان اما اذا كان احد المعنيين حقيقة والآخر مجازا يلزم الواسطة والمنزلة بين المنزلتين وهي امر منكر عندنا واما ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف من ان اطفال المؤمنين مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة ان النبي عليه السلام كان يجعل ايمان احد ابوين ايمانا للولد ففيه نظر لان ذلك الجعل لا يدل على وجود التصديق اصلا فضلا عن ان يدل على وجود التصديق الحكمي هو الاول باق في القلب اى القول بان التصديق باق في القلب حالة النوم مناف لما اتفق عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك فلا يجتمعان يرد عليه ان كون النوم ضد الادراك في حالة النوم وانما يكون منافيا اذا كان محل الادراك والنوم واحدا وليس يلزم ذلك لجواز ان يقوم الادراك بجزء من اجزاء الانسان غير ما يقوم به النوم من اجزاء فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد وكيف لا وقد قال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني في المنام ادراك حق بلا شبهة اذ لا فرق بين ما يجده النائم في نفسه في نوع من ابصار المبصرات وسمع المسموعات وذوق المذوقات وغيرها من الادراكات وبين ما يجده اليقظان في بعضه من ادراكاته فلو جاز التشكيك فيه اى فيما يجده النائم لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة والقدح في الامور المعلومة بيد حقيقتها بالبداهة قال صاحب المواقف ولم يخالف

الاستاد في كون النوم ضد الادراك لكن زعم ادراك المدرك يقوم
بجزء غير ما يقوم به الاول والذهول انما هو عن حصوله اى الذهول
في حالة النوم والغفلة وتلك الحالة انما هو من حصوله اى حصول ذلك
التصديق فتلك الحالة التي هي حالة النوم والغفلة هي حالة الذهول لا حال
عدم التصديق يعني ان المقابل للتصديق هو الجهل البسيط الذي
هو عدم التصديق وانتفائه عن الحالة فقط واما الذهول فهو عبارة
عن زوال الصورة عن المذكور مع بقائها في الحافظة فلا يكون مقابلا
لوجود التصديق فيجوز ان يجامعه واما حال الحضور واليقظة فليس كذلك
يعني لا يجب اما ان يذهل عن حصول التصديق في حال اليقظة كما يجب
الذهول في حال النوم بل قد يذهل عنها اى في حال الحضور واليقظة
وقد لا يذهل عن حصول التصديق وفي شرح المواقف الجهل البسيط
هو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما فلا يكون ضد العلم بل مقابلا له
مقابلة العدم والملكة فانه اذا لم يتمكن ويتقرر منه اى من الجهل البسيط
السهو كانه جهل البسيط منشأه عدم استثبات العلم فانه اذا لم يتمكن
العلم ولم يتقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة ويزول اخرى ويثبت
بدله علم آخر فيشتبه احدهما بالاخرى اشتباها غير مستقر حتى اذا نبه
ادنى تنبيه وعاد اليه العلم الاول وكذا الغفلة يقرب من الجهل ولذا
الذهول لو تمكن والجهل البسيط بعد العلم نسيانا وقد فرق بين السهو
والنسيان بان الاول زوال الصورة عن المذكور مع بقائها في الحافظة

والثاني

والثاني زواله عنهما معا فيحتاج في حصوله الى سبب جديد قال الآمدي
ان الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان يكون
معانيها متحدة وكلها متضادة للعلم يعني انه يجب ان يستحيل اجتماعها
معه قال الاول حتى كان المؤمن اسما لمن آمن في الحال او في الماضي ولم
يطرأ ما هو علامة التكذيب ولذلك اى ولان الشارع جعل المحقق
الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي يكفي للحكم بالايمان الاقرار مرة
واحدة فيما مضى من العمر ايام البلوغ فان اقر في البلوغ مرة واحدة وعاش
مائة سنة ولم يسمع منه اقرار آخر ولا ما يضاده ثم مات يصلون عليه
ويدفنونه في مقابر المسلمين كيف لا يحكم بايمان ذلك الشخص مع انه
اى الاقرار جزء مفهوم الايمان وحقيقته عند كثير من المحققين كالحاج
وغيره فانهم ذهبوا الى ان الايمان عبارة عن التصديق بما جاء به النبي
عليهم مع شهادة انفكاك الجزء عن الكل ممتنع لانه ليس غيره يرد عليه
ما لا يخفى قال الاول وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام عليه في الدنيا
من الصلوة عليه خلفه والدفن في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشور
والزكوة ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض اى لاجل الاحكام لا بد
ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام اى على امام محلته
او شهرته او قريته وكذلك يجب الاعلان والاظهار على غيره اى غير الامام
من اهل الاسلام حتى يجروا عليه الاحكام في الحيوة والممات بخلاف
ما اذا كان الاقرار لاتمام الايمان وكان ركنا له فانه يكفي مجرد التكلم بكلمتي
الشهادة

في العمرة وانا لم يظهر على غير ذلك الاقرار بعد الاول والنصوص معاضدة لذلك
اي لدلالتها على ان محل الايمان هو القلب اعلم ان النزاع في هذا المقام مقامان الاول
ان الايمان فعل القلب دون مجرد قول اللسان كما ذهب اليه الكرامية الثاني
ان الايمان التصديق دون المعرفة والاعتقاد وساير الكيفيات النفسانية
الحاصلة في القلب مثل القدرة والارادة والشجاعة والكرم وساير
اخلاق المرضية كما ذهب اليه جهم ابن صفوان وبعض الفقهاء من ان
الايمان المعرفة بالله تعالى فقط او به تعالى وبما جاءت به الرسل على اختلاف
اقوالهم الثالث ان الاعمال ليست داخلة فيه بحيث ينتفي بانتفائها كما ذهب
اليه بعض السلف كابن مجاهد واصحاب المحدثين كلهم من ان الايمان
هو التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان جميعا اما المقام
الاول والنصوص الدالة على محلية القلب الايمان كقوله تعالى اولئك كتب
في قلوبهم الايمان وغير ذلك من النصوص المذكورة في الكتب الكلامية
فاذا ثبت ان محل الايمان هو القلب ثبت انه ليس الاقرار جزءا منه
لان محله اللسان والمحل في اللسان لا يصح ان يصير جزءا للحال في القلب
والنفس الناطقة واما المقام الثاني انه اي الايمان نفس التصديق
فقط لا ساير ما في القلب من الكيفيات النفسانية من المعرفة والاعتقاد
وغيرها فبلا خلاف اي باتفاق اصحابنا وذلك اي ان الايمان ليس
الا التصديق العلمي لان الايمان في اللغة التصديق بشهادة النقل عن ائمة اللغة
ودلالة موارد الاستعمال ولم يتبين الايمان في الشرع بمعنى آخر

التصديق
صح
لان

فلم

فلم ينقله عنه من التصديق الى غيره وانما قلنا لا نقل في الشرع والا اي
وان لم يكن الامر كذلك بل كان لفظ الايمان منقولا لكان على الشارع
ان يبينه وذلك لان الشارع انما يخاطب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود
بالخطاب فلو كان لفظ الايمان في الشرع معبرا عن وضع اللغة ليبين
للامة نقله وتغييره بالتوقيف كما بين نقله الصلوة والزكوة وامثالها
وللاشتهار لاشتهار نظايره بل كان هو بذلك اولى لانه اول الواجبات
واساس المشروعات ولم يتبين ذلك بلا مثل من غير استفسار ولا التوقيف
الى البيان والاظهار ويعلم بالضرورة ان الخطاب بالايمان ليس خطابا
بما لا يفهم يجوز وايضا يمكن ان يقال انه لا نقل في الشرع لانه اي النقل
خلاف الاصل فلا يصار اليه ولا يحمل عليه بلا دليل فان صرف الالفاظ
خلاف الاصل لا يصح الا مع قيام الدليل ولا دليل عليه فلا تصرف
فان قلت سلمنا ان الايمان ليس بمنقول الى المعرفة والاعتقاد وغير
ذلك من الكيفيات النفسانية بل المراد به معناه اللغوي الذي هو
التصديق لكن لا يفيد ما ادعيتم من ان الايمان هو التصديق
بما جاء به النبي عليه السلام لان التصديق عام شامل لجميع التصديقات
سواء تعلقت بما جاء به النبي عليه السلام او بغيره فلو كان المراد بالايمان
نفس التصديق لصار عاما كالتصديق فلا يفيد النصوص
الدالة على ان الايمان امر قلبي ان الايمان التصديق بما جاء به النبي
عليه السلام لانه يحتمل ان يراد بلفظ الايمان الواقع في النصوص

الايمان اللغوى الذى هو التصديق المطلق الشامل للتصديق بجميع
ما جاء به النبى عليه السلام وبغيره قلت نعم لا نزاع فى ان الايمان فى اللغة
لمطلق التصديق لكنه من المنقول لان الشريعة تخصصه بخصوص
المتعلق فانه نقل فى الشرع الى التصديق بجميع ما جاء به النبى عليه السلام
وانما المقصد ان الايمان تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوى
فهو استعمال لفظ الايمان فى المعنى اللغوى هو التصديق المطلق مجاز
فى كلام الشارع واستعماله فى المعنى الاصطلاحى الشرعى الذى هو
التصديق بما جاء به النبى عليه السلام والاصل فى الاطلاق هو الحقيقة
ولا دليل على صرفه الى المعنى المجازى واما المقام الثالث فلما سبق فى الشرع
بيانه وتحقيقه ثم اعلم ان المسلمين اختلفوا فى حقيقة الايمان الشرعى
فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى واتباعه الى انه هو التصديق للرسل
فيما علم مجيئه به ضرورة فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا
وعليه اكثر الائمة كالقاضى والاستاد ووافقهم على ذلك الصالحى
وابن الراوندى من المعتزلة وذهب جهم ابن صفوان الى انه هو
المعرفة بالله فقط وذهب بعض الفقهاء الى انه هو المعرفة بالله وبما
جاء به الرسل اجمالا وذهبت الكرامية الى انه هو الكلمات الشهادة
فقط وذهبت طائفة الى انه هو التصديق مع الكلمتين وروى
هذا عن ابى حنيفة رح وذهبت الخوارج وابو الهذيل العلاف
وعبد الجبار الى انه افعال الجوارح من الطاعات باسرها فرضا كانت

وذهب الجبائى وابنه واكثر من المعتزلة البصرية الى انه هو افعال الجوارح من الطاعات
المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل وذهب بعض السلف كالمجاهد
واصحاب المحدثين كلهم الى انه مجموع هذه الثلثة وهو عندهم تصديق بالجنان
واقرار باللسان وعمل بالاركان فهذه هى المذاهب الثمانية هو الاظهر
هلا شققت قلبه يرد عليه ان هذا الحديث لا يدل على ان الايمان نفس التصديق القلبى
لانه يحتمل ان يكون الايمان مركبا من التصديق والاقرار كما هو مروى عن ابى حنيفة رح
فيصير ذكر القلب لكونه اى القلب محل جزء الايمان لا لكونه نفسه فعلم ان حديث
اسامة لا يرد على القائلين بالتركيب ولا علينا كما للمنى لف القائل بالتركيب بل يرد
على الكرامية لان الايمان عندهم نفس الاقرار لكن اهل اللغة لا يعرفون
منه الا التصديق باللسان يعنى انكم اذا بنيتم لفظ الايمان عن معنى اللغوى الى
الآخر فى الشرع وجب عليكم ان تحملوا لفظ الايمان فى النصوص على المعنى اللغوى
وان تجعلوه عبارة التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية لان معناه
الحقيقى عندهم اى عند اهل اللغة هو فعل اللسان فانهم لا يعلمون من التصديق
الا ان الكلن ذلك ولا يخفى عليك انه اى السوال المذكور انما يتم اذا ضم قيد اخر
دال على عدم النقل اى دال على ان لفظ الايمان لم ينقل من المعنى اللغوى فى الشرع
فانه لولا انضمام هذه المقدمة لما افاد وجوب لفظ الايمان فى النصوص على التصديق
اللسانى فان النصوص المعاضده يدل على معناه اللغوى هو التصديق اللسانى
اذ يتجه ان يقال انما يجب حمله على النصوص التصديق اللسانى لو لم ينقل
عن المعنى اللغوى وليس كذلك واما اذا ضم اليه ذلك فلا يتجه عليه ذلك وقد ضممناه

فى دليل العنادية فلا تغفل نحو اى فحينئذ اذا تقرر السوال على الوجه الذى ينهم
اليه المقدمة المذكورة يرد عليه منع المقدمة القايلة بان معناه الحقيقى عندهم
هو التصديق القلبى دون اللسانى فان النصوص المعاصدة تدل على معناه
اللغوى الذى هو التصديق القلبى دون اللسان وتحقيق ذلك قدمر
فى الحاشية التى تلك الحاشية قالته فتدبر الا ان حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ
التصديق بمعنى محصول بهذا لكون بالحقيق استدلالا على ان الايمان ليس نفس الاقرار
كما فى شرح المقاصد وهو ان الايمان لو كان نفس الاقرار فقط من غير انضمام التصديق
القلبى شرطا او شطرا كما هو مذهب الكرامية لزم ايمان من قال صدقت بجميع ما جاء به
النبى عليه السلام مبداء لم يوضع لفظ التصديق بمعنى اصلا او وضع بمعنى
آخر غير الاذعان القلبى والمعرفة والعلم واللازم باطل فالملزوم مثله يرد عليه
ان مذهب الكرامية كما عرفه هو ان الايمان نفس كلمتى الشهادة فمن لم يتكلم
بهما بل تلفظ بكلام دال على كلمة بهما كلفظ آمنت حكم الشارع بايمانه والا فلا
وليس الايمان عندهم عبارة عن التصديق بجميع ما جاء به النبى عليه السلام حتى
يتصور النزاع وبعضهم بان لفظ التصديق لو لم يوضع للاذعان القلبى
لم يكن المتلفظ بصدقت بجميع ما جاء به النبى عليه السلام لو دل على بكلمة لكلمتى
الشهادة حكم الشارع دلت على بكلمة لكلمتى الشهادة ان تلفظ بها
يستدعى حكم الشارع بايمانه وايضا نقول انه ليس المعتبر عند الكرامية
مجرد اللفظ وانهم لا يعنون ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف
كيفما كانت بل مرادهم ان الايمان هو التكلم بل اللفظ الدال على التصديق

القلب

القلب بجميع ما جاء به النبى عليه السلام اية الفاظ كانت واية حروف كانت من ان
يجعل التصديق جزء منه وان كانوا يصرحون بالايمان هو التلفظ
بكلمتى الشهادة فقط والحاصل ان الايمان عندهم هو المقيد اى
اللفظ الدال على التصديق القلبى فيكون الذى هو التصديق
خارجا دون المجموع المركب من القيد والمقيد اى المركب الدال الذى
هو التصديق فلا يلزم جزئية التصديق ولا الحكم بايمان من تلفظ بكلام
غير موضوع للتصديق القلبى واشار بقوله بمعنى انه المعتبر الى ان
الدلالة المعتبرة فى الايمان هو الدلالة الوضعية المتعينة فى وضع اهل
الشرع او فى وضع اهل اللغة علمت انه فبطل ما قيل انه اذا اعتبر
الدال لا اهل دلالته على التصديق فلا معنى لا باعتبار اى لا اعتبار
الدال الذى هو آمنت او صدقت وامثال ذلك عند عدم تحقق
المدلول الذى هو التصديق فان الغرض من تعبير تلك الكلمات الاشعار
والاعلام بوجود التصديق والحكم بان ذلك التعبير ايمان لاجل انه دال
على وجود التصديق وتحققه فاذا لم يتحقق التصديق باعتبار التصديق
باعتبار ذلك التعبير والحكم بايمان المعبر لا معنى له فيجب اشتراط وجود
التصديق كما ذهب اليه القطان فانه صرح بالاقرار الخالى عن المعرفة
والتصديق لا يكون ايمانا وعند اقرارهما يكون الايمان الاقرار فقط
وانما قلنا ان هذا القول باطل وارد على جواب الكرامية على استدلال
الخصم اذ لا دخل لعدم تحقق المدلول فى نفس الامر الواقع فى عدم دلالة
لفظ الموضوع له

المعتد

عليه فان الالفاظ الدالة على المعاني بحسب الاوضاع دالة عليها عند تحقق العلم
بالوضع سواء تحقق تلك المدلولات في نفس الامر والواقع اولا وسواء
امكنت تلك المدلولات او امتنعت وفي الحكم بالايمان يكفي دلالة اللفظ
على التصديق سواء كان ذلك التصديق واقعا اولا فلا يجب اشتراط
وجود التصديق كما ذهب القطان ولا اشتراط تحقق معرفة القلب كما ذهب
اليه الرقاشي زاعما ان المعرفة ضرورية توجد لا محالة فلا يجعل من الايمان
لكونه ليسا لفعل مكتسب لا ضرورة لكنها شرط لتحقق الايمان حتى لا يكون
الاقرار بدونها ايمانا نعم لا اعتبار لها اي لتلك الدلالة عند عدم
تحقق المدلول الذي هو التصديق القلبي في حق اجراء الاحكام
اي في اجراء احكام الايمان الاخروية عندهم يعني لو اقر ولم يكن معه تصديق
قلبي فلم يدخل الجنة ولم يستحق الثواب بل يبقى في النار خالدا اما اذا
كان الايمان نفس التصديق القلبي والاقرار شرطا لاجراء احكام
الدنيا فمن كان له تصديق بدون الاقرار فهو مؤمن عند الله فيدخل
جنات تجري من تحتها الانهار ان شاء الله العليم القادر الستار
واما الكرامية قالوا ان من اضمر الانكار واتفق منه خلاف اعتقاده
الاظهار واظهر الاذعان ولم يكن في قلبه منه اثار يكون مؤمنا
الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الاذعان ولم يتفق له الاقرار
لم يستحق الجنة التي المتنعم النهار ولم يستبعد مغفرة الكريم النافع
من الضار هو الاول يسمى مؤمنا مبالغة اي يطلق عليه اي المقر باللسان

النار

وحده

وحده لفظ المؤمن عند اهل اللسان واللغة لقيام دليل الايمان
الذي هو اي الدليل الاقرار باللسان يعني ان المؤمن من قام عليه
الايمان واتصف به والايمان هو التصديق القلبي لكنه اي الايمان
امر خفي باطني غير محسوس بالحواس والعلم بوجوده وتحققه وجداني ضروري
بالنسبة الى من اتصف به والايمان هو التصديق القلبي ونظري مكتسب
من الامارات والعلامات والاثار المرتبة عليه بالنسبة الى غيره واذا وجدت
منه امارات وعلامات كالاقرار باللسان واثار يترتب عليه كارتكاب
امور الشرعيات من المامورات والاجتناب عن المنهيات يحكمون
بوجه وذلك الامر الخفي الذي تلك الامارات والاثار امارات له واثار له
ويطلقون على المتصف بذلك الامر اللفظ الدال على وجوده وتحققه
كلفظ المؤمن اطلاقا على سبيل الحقيقة لان وجود امارة الامور
الخفية كافية في صحة اطلاق اللفظ على ذلك المتصف على سبيل الحقيقة
كالامور الاخر الوجدانية من الغضب والفرح وغيرهما من الخوف
والخجالة والجوع والعطش وغير ذلك فانها خفيات الوجود
ويكفي في اطلاق الالفاظ الدالة على وجود تلك المعاني الخفية
كالغضبان والفرحان ونحوهما من الخائف والخجل والجائع والعطشان
وغير ذلك على المتصف بها على سبيل الحقيقة وجود اماراتها
وعلاماتها كالقبض والبسط والصفرة والحمرة وطلب الغذاء
وشرب الماء وغير ذلك وفي المواقف بعد قوله احتج الكرامية بانه تواتر
ان الرسول

والصحابة والتابعين رضي الله عنهم كانوا يقنعون بالكلمتين فمن اتى بهما لا يستفسرون
عن علمه وتصديقه القلبي وعلمه ويحكمون بالايمان بمجرد الكلمتين فعلمنا انه الايمان بلا عمل
وعلم الجواب بمعارضته على ان المنافق كافر مع اقراره باللسان والتلفظ بالشهادتين
ومعارضته بنحو قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ان حمله بان يقال لا نزاع في انه
اي التصديق اللساني والاقرار يسمى ايمانا لغة لدلالته على التصديق القلبي
ولا خفاء في انه يفهم منه اي من هذا القول بمعونة سياق كلامه اي كلام صاحب
المواقف مع الوجدان المستقيم والذوق السليم انه اي بلفظ الايمان حقيقة
عندهم استعماله في الاقرار والتصديق اللساني فقط ايضا ما يكون حقيقة عندهم
استعماله في التصديق القلبي والاذعان لكنه اي الامر المستفاد من كلام صاحب
المواقف يخالف ظاهر كلام القوم القائلين بان الايمان نفس التصديق القلبي والمركب
منه ومن الاقرار ومنها وغيرها ومن اعمال الجوارح اللهم الا ان يدعى وضع اخر بان
يقال لفظ الايمان وان كان موضوعا في اللغة للتصديق القلبي لكن الشارع نقله الى
الاقرار باللسان فبعد نظر الصحيح تلك الدعوى يصير كلام صاحب المواقف سالما
عن المخالفة مع كلام القوم او يدعى ان مراد صاحب المواقف بالايمان والتصديق
المؤمن والمصدق فيصير محصول كلامه هكذا ولا نزاع في ان المصدق باللسان
المقر يسمى مؤمنا لغة فيصير كلامه مثل كلام الشارح فلا يخالف ظاهر القوم ويرد
على كلام المحشي معنى المقدمة القائلة بان المفهوم من كلام صاحب المواقف
بمعونة سياق كلامه هو حقيقة في الاقرار بل نقول فانهم كون الايمان المستعمل
في الاقرار مجازي كلام اقرب واظهر من فهم كونه حقيقة خصوصا مع ملاحظة

مع تدبر

قوله

قوله وانما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى اي النزاع في الايمان الحقيقي الذي
يترتب عليه امكان الاخروية فان هذا الكلام مصرح بان الاقرار معنى مجازي
للايمان تامل جواب الاول لا يكفي في الايمان فعل اللسان لا يقال لعلهم اي الكرامية
يجعلون مواطاة القلب شرطا يعني يجوز ان يكون الايمان عند الكرامية
نفس الاقرار باللسان بشرط ان يكون موافقا لما في القلب من المعرفة
والاعتقاد فالحكم بكون المنافق لا يدل على بطلان مذهب الكرامية لانا نقول
هذا الاشتراط من شيء من وجود المعرفة الاذعان كما شرطها الرقاشي
والقطان لا الكرامية ولذا اي ولان المعرفة والتصديق ليس شرطا في وجود
الايمان ذكروا اي الكرامية في استدلالهم على اثبات مدعاهم عدم الاستفسار
عما في القلب كما مر وقد نقلته عن المواقف ايضا فتامل جواب الثاني وايضا الاجماع
منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه مانع من خرس
ولحوه هذا الكلام رد اخر على الكرامية لانه لا يدل على ان المصدق بالتصديق
القلبي مؤمن من غير ان يتحقق التصديق اللساني فليس الايمان نفس الاقرار ولا يكون
ذلك الكلام ردا على القائلين بان الايمان مركب من التصديق القلبي والاقرار
كالمص وموافقيه كما توهم منشا التوهم هو ان الاقرار والتصديق
اللساني لم يتحقق في مادة الاخرس وجزء الايمان كما ذهب اليه المص موافقوه
وانتفاء الجزء لوجب انتفاء الكل بالضرورة فيجب الحكم بعدم ايمان الاخرس مع
الاجماع منعقد على ايمانه ووجه دفع التوهم هو ان الاقرار قد يكون حكميا
وقد يكون صريحا والاقرار الصريح وان لم يتحقق في مادة الاخرس لكن

خرس تدبر

الحكمي متحقق والمعتبر في الايمان الصريح وان لم يتحقق في مادة شطر هو الاعم
دون المخصوص الذي هو الاقرار الصريح يرد عليه ان الكرامية يقولون
ان الاقرار عندنا ايضا اعم من الصريح والحكمي وانعقاد الاجماع على ايمان
الاخرس من جهة تحقق الاقرار الحكمي دون التصديق القلبي لا بد لنفي
ذلك من دليل فعلم ان التردد في الجواب مشترك بين الفريقين فالتخصيص
وهم هو الاول مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وان الاعمال جزء من
الايمان وعدم دخول المعطوف عليه الظاهر ان المقدمة الاولى على من
زعم ان الايمان نفس الاعمال والمقدمة الثانية للرد على ان الايمان جزء
من الاعمال واما ما قيل ردا على المقدمة الثانية من انا لا نسلم ان المعطوف
يجب ان يكون خارجا عن المعطوف عليه وكيف يكون كذلك فان عطف الجزء
على الكل واقع كما في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح فان المراد بالروح ههنا
جبرئيل عليه السلام وهو من جملة الملائكة داخل فيها فيهم فهو جزء منهم فلو وجب
خروج المعطوف عن المعطوف عليه لما جاز هذا العطف والامر كما ترى
فيجاب عنه بان عطف الروح على الملائكة لا يصلح الا بتاويل جعله اي الروح
خارجا عن الملائكة وان كانت شاملة له بحسب الوضع وذلك اي جعله
خارجا عنها باعتبار خطابي ورعاية نكتة غريبة مثل الاهتمام لشانه
والمبالغة في حقه وغير ذلك من الاعتبارات اللايقة بهذا المقام واللطف
المناسب لذلك الكلام والحاصل انه يكفي بالنظر الى ظاهر الاية الكريمة
وهو قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كما في حجة يعني ظاهر منه

الاية يدل على ان الايمان خارج عن الايمان لان عطف الشيء على نفسه وعلى كله غير
جائز ولا دليل على حمل الاية على خلاف فيجب الحكم على مقتضى الظاهر يرد عليه
ان هذا الجواب في غاية السقوط اما اولا فلانه كلام على السند الاخص
واما ثانيا فلان قوله لا يصح عطف الروح عليها الا بتاويل الجعل ممنوع بل هو اول
المسئلة واما ثالثا فلان قوله يعني ظاهر الاية يدل على خروج تلك الاعمال واما رابعا
فلان قوله لان عطف الشيء على نفسه وعلى كله غير جائز عن مادة النزاع فلا يصير
دليلا على خروج الاعمال واما خامسا فلان مثل الاعتبار الخطابي الذي صار
مرعيا في الاية المذكورة جاز ان يدعى في الايمان والعمل ايضا هو الاول
لامتناع اشتراط الشيء بنفسه لان جزء الشيء شرط ايضا يعني لو كان العمل
جزء الايمان لزم منه اشتراط العمل بنفسه لان الايمان شرط لصحة العمل
والعمل جزء الايمان فيكون جزء الشرط وصحته وجزء الشرط شرط فيكون
العمل شرطا لصحته وذلك امر لا يكون له معنى محصل يرد عليه انه يلزم ان يكون
جزء الشرط شرطا لجواز ان يدخل في المشروط كما يدخل في الشرط والداخل
في المعلول لا يكون شرطا لان الشرط يجب ان يكون خارجا عن المشروط
كما تقرر في مظانه اللهم الا ان يقال المراد بالشرط الموقوف عليه داخلا
او خارجا فتدبر هو الاول وهذا اي كون الايمان زايدا بزيادة ما يجب
الايمان به من الاحكام الشرعية لا يتصور في غير عصره اي عصر النبي
عليهم لان بعد عصره يجب على المؤمن التصديق بجميع ما جاء به النبي
عليهم وجميع الاحكام جاء ولم يبق في القوة شيء فالحكم يتعلق بالجميع فلا يتصور
الزيادة

والنقصان بخلاف عصر النبي عليه السلام حين لم يجئ بتمام الاحكام
فان الواجب على المؤمن هو الايمان بجميع ما جاء به ايضا وذلك وان كان ايضا
تصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام لكن بعض الاحكام لم يجئ بعد فيتزايد
بتزايد الاحكام كذا في بعض شروح العمدة وشروح نظم الاوحدي يرد عليه
ان الواجب على المؤمن في عصر النبي عليه السلام هو التصديق بجميع ما جاء به بجميع
الاحكام الشرعية ايضا يدخل في حكم المؤمن المصدق بحيث لا يشذ عنه
شيء منها فلا يتصور الزيادة والنقصان في زمان النبي عليه السلام ايضا فان
ارجعناهما الى الاجمال والتفصيل فلا يختص تحققهما في عصره وبناء نظر الشارح
على هذا ويعضده ما افاده في شرح المقاصد من ان المراد من الزيادة
بزيادة المؤمن به والصحابة كانوا آمنوا في الجملة وكان يأتي فرض فكانوا
يؤمنون بكل فرض خاص حاصله ان الايمان واجب اجمالا فيما علم
اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة التفاصيل
كثرة وقلة فليتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا فلا يختص ذلك بعصر
النبي عليه السلام على ما توهم انتهى كلامه قوله الاول ولا خفاء في ان التفصيل
ازيد لتكثر بحسب تكثر متعلقاته من حيث انها اي المتعلقة بحسب الايمان
بها اي المتعلقات وان لم يتكثر تلك المتعلقات من حيث ذواتها
وحاصله ان الايمان هو التصديق المتعلق بحقية ما جاء به النبي عليه السلام
بحيث لا يشذ عنه شيء من الاحكام الشرعية التي جاء به النبي عليه السلام ان
كان بعد عصر النبي عليه السلام وانه هو التصديق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام ويجئ به

وان

وان كان في عصره ولا خفاء ايضا في ان التصديق بحقية الجنة والنار
والصراط والميزان وسؤال المنكر والنكير وغير ذلك من الخصوصيات
بتفاصيلها داخل في التصديق الاجمالي السابق مثلا التصديق بكتابة
زيد وعمرو وبكر وغير ذلك من افراد الانسان بتفاصيلها داخل في التصديق
الاجمالي المتعلق بكل انسان كاتب فيكون جميع التصديقات المفصلة المتعلقة
بكتابة افراد الانسان باجمعهم عين التصديق الواحد الاجمالي المتعلق
بكل انسان كاتب ومتحد معه بالذات والحقيقة والتغاير انما يكون بحسب
ملاحظة الاجمالي والتفصيلي كالانسان والحيوان الناطق مثلا اذا تأملت
ذلك علمت ان التعدد الواقع في التصديقات المتعلقة بحقية الاحكام
الشرعية ليس بحسب الذات والحقيقة لان تلك الذات باسرها عين التصديق
الاجمالي الواحد البسيط والمتعدد مع الواحد البسيط واحد بسيط بالحقيقة
والتكثر ليس الا بحسب متعلقاتها فان متعلق التصديق الاجمالي والحكم
الوارد على النسبة الواقعة بين مجموع افراد ما جاء به النبي عليه السلام من الاحكام
الملحوظة بالعنوان الكلي الذي هو ما جاء به النبي عليه السلام وبين الحقية
ومتعلقات التصديقات التفصيلية هي الاحكام الواردة على النسبة
الواقعة بين خصوصيات تلك الافراد المذكورة الملحوظ بعنوانات
الخصوصيات وبين الحقية ولا شك في ان متعلق التصديقات المفصلة
لكن التصديق واحد والتعدد في المتعلق في الحقيقة كما في علم الواجب تعالى
واما اعتبار التكثر فيه بحسب تكثر التعلقات فمن حيث انها تجب الايمان بها

بالتفصيل فيما علم تفصيلا فانه كلما علم شيء من المتعلقات بخصوصه يجب بهذا
الاعتبار يصير ايمان من كان تفاصيله اكثر وازيد والزيادة والنقصان
بهذا الاعتبار لا يوجب الزيادة والنقصان في ذات الايمان هذا نهاية
تحرير كلام المحشي والشارح بحيث لا مزيد عليه فتامل حتى لا تكون من
القاصرين ولا تغفل عن الاول وحاصله انه يزيد بزيادة الايمان هذا ما انه عرض
لا يبقى الا بتجدد الامثال كذا نقل الشارح العلامة في شرح المقاصد عن
امام الحرمين وغيره من العبارات المنقولة هي ان النبي عليه السلام يفضل
على من عداه باستمرار التصديق وعصمة الله تعالى اياه من مخارمة الشكوك
والتصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي عليه السلام متواليا ولغيره على التراب فيثبت
للنبي عليه السلام اعداد من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر
والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه وقد يتوهم مما قيل ان الثبات على الدوام
على الايمان زيادة عليه في كل ساعة ان حاصله هو ان الدوام على العبادة
عبادة اخرى كما ان الاصرار بالذنب ذنب آخر فلذا يثاب عليه اي على
الدوام على العبادة اي يستحق الثواب في كل حين من احيان المداومة
والمواظبة بالطاعات وليس ذلك التوهم بشيء لان كون الدوام عبادة
عن كونه ايمانا فان كل ما يكون طاعة لا يجب ان يكون ايمانا كما عرفت
هو التصديق والدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة بهذا
التوجيه لا يتحقق الزيادة والنقصان في نفس الايمان بالنصوص
الواردة في هذا المعنى مثل قوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم

ايمانا

ايمانا وقوله تعالى ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم وقوله تعالى ويزداد الذين امنوا
ايمانا وتسليما وقوله تعالى لا ايمانا وتسليما وغير ذلك من الآيات والا
حاديث الدالة على زيادة الايمان ومحصل الجواب نفي وقوع الزيادة
في نفس الايمان وصرف النصوص عن الظواهر او كما فيها فمحصول جواب
امام الحرمين ان الزيادة والنقصان راجعان الى اعداد الايمان لا نفسه
كما سيجيء ومحصول جواب هذا القائل ان الزيادة والنقصان راجعان
الى طاعات متعلقة بالايمان لا الى نفسه بعد تحقق الزيادة والنقصان
في نفس الايمان عرض المجيب بل هو عين مدعيان بالاول وفيه
نظر لان حصول المثل قد يدفع قال في شرح المقاصد بل نقل امام الحرمين
وما يقال ان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون زيادة فيه مدفوع
بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك انتهى كلامه
فعلم ان مراد امام الحرمين نفي وقوع الزيادة والنقصان في نفس الايمان
وصرف النصوص الى خلاف الظاهر ومحل النزاع على الزيادة في العدد هذا الاول
ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان اي الى ان الايمان نفس الاعمال فرضا
كان او نفلا كما هو مذهب الخوارج وابو الهذيل العلاف وعبد الجبار
الهمداني او فرضا اي ذهب الى ان الايمان نفس الاعمال المفروضة من
الافعال والتروك فقط دون النوافل كما هو مذهب الجبائي وابنه
واكثر من المعتزلة البصرة فان قلت قبول الايمان الزيادة
والنقصان انما يصح على مذهب من جعل الاعمال جزءا من الايمان
الكامل

واما قول من جعل نفس الايمان او جزءا منه حقيقة ولا يتصور الزيادة والنقصان
لان الايمان ح لا يتحقق الا مع تحقق جميع الاعمال ولا مرتبة فوق الكل لتتحقق
الزيادة ولا دونه لتحقق النقصان وذلك لان انتفاء الجزء الواحد
من الشيء الملتئم من الاجزاء يستلزم انتفاء الكل المركب من تلك
الاجزاء فكيف يتصور الزيادة والنقصان قلت هذا انما يتم في المركبات
الحقيقية الملتئمة من المواد والصور وفي المركبات الاعتبارية بالنسبة
الى الاجزاء التي عين المعتبر جزئيتها بخصوصها كالركوع والسجود
والقيام و القعود الاخيرة قدر التشهد والتحريمة بالنسبة الى الصلوة
فان انتفاء شيء منها يوجب انتفاء الصلوة قطعا واما بالنسبة الى اجزاء
لم يتعين المعتبر جزئيتها بخصوصها كقراءة الفاتحة في الاوليين وقراءة
سورة اخرى بدلها وكالتكبير في التحريمة وساير كلم التعظيم فليس
يوجب انتفاؤها انتفاء الصلوة مع صيرورتها اجزاء فان المصلي اذا
قرا الفاتحة في الاوليين يصير تلك القراءة جزء للصلوة من غير اشتباه
مع ان انتفاءها لا يوجب انتفاء الصلوة اذا تحقق قراءة سورة اخرى
او اية من ايات القران بدلها وكذا لو كبر المصلي تكبيرة الافتتاح لصار
ذلك جزءا من الصلوة مع ان انتفاءها لا يوجب انتفاء الصلوة
اذا اتى بساير كلم التعظيم الغير المشهور بالدعاء والطلب بالجملة
النوافل من الاعمال مما يقع جزءا الا ما شرع جزءا اي لا ما جعله الشارع
جزءا كقراءة الفاتحة في الركعتين الاخريين فان المصلي اذا قرا

الفاتحة

الفاتحة فيهما يصير جزءا من الصلوة بلا شبهة مع انها سنة لا يخل تركها
بصحة الصلوة بل كل فعل سنن او مستحب في الصلوة مما لا يصير جزءا
اذا اتى المصلي به في الصلوة مع ان تركه لا يخل لصحتها لان الشارع لم
يجعل جزءا منها ولذلك بعض الفرايض والاعمال قد يقع فرضا وقد يقع
جزءا من الصلوة من غير ان يشرع كذلك اي من غير ان يجعله الشارع
فرضا فيها وجزءا منها كزيادة القراءة وزيادة القيام بحسبها
اي بحسب زيادة القراءة في الصلوة فان القراءة المفروضة في الشرع
قراءة اية ولو كانت كلمة واحدة كمدهامتان او حرفا واحدا كصاد وقاف
وما جعله الشارع فرضا فيها جزءا منها ليس الا بمقدار زمان تلك
القراءة فاذا اقرا المصلي سورة من الطوال قام بقدر القراءة يصير الزيادة
على اصل القراءة والقيام فرضا في الصلوة جزءا منها مع ان الشارع لم يعين
فرضية تلك الزيادة ولا جزئيتها اي لم يجعلها فرضا ولا جزءا وترك ذلك
الزيادة لا يخل بالصلوة حتى قرا بدلها اية واحدة وقام بقدر تلك
القراءة يتم الصلوة لكن المكتفي بها مسيء من جهة انه ترك الواجب
وهو قراءة الفاتحة وايضا ينتقض بعض انواع الفرايض بانتفاء
وجوبه كالزكوة عن الفقراء وطواف بيت الله الحرام عمن ليس ممن
استطاع اليه سبيلا وقد ينتقض بعض افرادها اي افراد الفرايض
بحسب قصر العمر كالصلوة والزكوة فان المؤمن من المعمور اذا طال
عمره اقام الصلوة واتى الزكوة بقدر ما يجب عليه منهما وكذلك ساير
العبادات

واما اذا مات في الشباب فبعض منه كثير من العبادات التي يحصل منه في طول عمره كاقامة الصلوة وايتاء الزكوة وغير ذلك بل يمكن ان لا يجب الكل كمن آمن ومات قيل ان يجب عليه شيء مما عدا الايمان وبه يعلم ايضا انه الايمان نفلا وبه يعلم ان الايمان قد يحتمل الزيادة والنقصان عند من قال ان الايمان نفس الاعمال ويعلم ايضا ان الايمان عند المعتزلة طاعة لا يخرج عنها طاعة نفلا كان او واجبا كذلك اذ الايمان عندهم واجب لا يشذ عنه شيء من الواجبات والا فترك الطاعة او ترك الواجب لا يخرج العبد المؤمن من الايمان ان كان مع التصديق يرد عليه ان هذا الكلام لم يعلم فيما سبق في قوله وبه يعلم ان الايمان عند المعتزلة طاعة لا يخرج عنها طاعة او واجب كذلك تامل فتدبر هو الاول فهذا الاعتبار اي باعتبار التحصيل اي باعتبار ذاته لان التصديق نفسه غير مقدور التكليف انما يقع بالمقدور فنقول ان التكليف قد يقع على الشيء بحسب نفسه باعتبار ذاته وقد يقع عليه باعتبار تحصيله وايجاد سببه الموجب اي كسب السبب ولا شك ايضا ان القسم الاول اي تكليف الشيء باعتبار ذاته لا يتصور الا في مقوله الفعل اي لا يتصور الا فيما كان فعلا اختياريا لانه لو لم يكن فعلا افعلا غير اختياري لكان غير مقدور ولا تكليف الا بالمقدور وفي شرح المواقف له في بحث النظر معرفة الله تعالى واجبة اجماعا منا ومن المعتزلة والطريق المعتمد في اثبات وجوب النظر عند اصحابنا هو ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين

كافة

كافة وهي لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به واجب واورد عليه انا لا نم ان ما لا يتم المط الا به فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي اما خطاب الله او مرتب عليه ويجوز ان يتعلق خطاب الله تعالى بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء والجواب عنه ان المعرفة لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدور بايجاد السبب المستلزم اياها فايجادها بسببها المقدور الذي هو النظر لكن يؤمر بالقتل الذي من ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته تعالى فانه امر له بمقدوره الذي هو السبب الموجب الازهاق وهو ضرب السيف قطعا اي هو امر بذلك المقدور يقينا اذ لا تكليف مستلزما اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه فايجابه ايجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا يتحقق الا بها لان القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور وهو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما يتعلق بالمسبب بهذه الحيثية بخلاف ما اذا كان المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب هاهنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه اي ايجاب المقدمة والى ضعف هذا الجواب اشار المحشي بقوله واما جعل التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموجب له فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله تعالى واجبة اجماعا لان ظاهر قوله يدل على ان الواجب يتعلق بنفس المعرفة دون النظر فيها والنظر هو عدول عن ظ قوله تعالى امنوا بالله لان ظاهره يدل على ان المامور به نفس

التصديق بوجود الواجب دون النظر فيه والحق ان النظري مقدور ولو بالواسطة
ويجب التحصيل ولذا قال يعتقد بنقيضه عند الغفلة عن النظري الذي هو واسطة
التحصيل هذا الذي ذكرناه من الاحكام الحق وخلاصته ما اجاب به الامام
الرازي عن الشبهة السابقة للسمنية في افادة النظر الصحيح العلم على ما نقله
السيد الشريف في شرح المواقف وفي شرح المذكور هكذا الشبهة السابعة
هو ان العلم بعد النظر اما واجب لازم الحصول بحيث يمتنع انفكاكه عنه ثم فيقبح التكليف
اي بذلك العلم لكونه غير مقدور بل هو اضطراري وانه اي قبح التكليف
بالعلم الحاصل بعد النظر خلاف الاجماع لكونه واقعا في معرفة الله تعالى والا
يجب فيجوز انفكاكه عنه اي عن النظر فلا يكون افادته اياه مجزوما بها وهو المطلوب
عندنا قلنا هو واجب الحصول بعده والتكليف انما هو بالنظر المقدور لا بالعلم
النظري الواجب الحصول كذا ذكره الآمدي اورد عليه بان الاجماع منعقد
على ان معرفة الله تعالى واجبة فيكون مكلفا بها وجعل ايجابها راجعا الى ايجاب
النظر فيها عدول عن الظاهر فالاولى في الجواب ما ذكره الامام الرازي من ان
النظري الواجب الحصول حكمه حكم الضروري الا في المقدورية وما يتبعها
فان الانسان لا يمكنه ان يعتقد ما يناقض الضروري اذ الموجب للحكم فيه
تصور طرفيه فاذا وجب تصورهما ايجابيا لم يمكنه بعد تصورهما
الا ان يعتقد السلب بينهما بخلاف النظري لان موجبه النظر فاذا غفل عن
النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك النظري فيكون النظري مع وجوب
حصوله عن النظر مقدورا للتعبير فلا يصح التكليف به انتهى كلام مير دعلي المحشي

ان

ان العدول عن لفظ الاولى المذكور في كلام شرح المواقف اي لفظ الحق كما
وقع عبارته ان للاشعار ببطلان اصل الصواب فنقول بطلانه ممنوع
والعدول عن الظاهر فرارا عن ورود الشبهة اي شبهة الخصم لا يوجب البطلان
غاية ما في الباب انه لا يكون جوابا تحقيقيا على تقدير صحته جواب الامام الرازي
ولا يلزم من ذلك بطلانه وان لم يكن العدول للاشعار المذكور بل كان
المراد بالحق الاولى ما يترتب منها فنقول العدول عن الاولى الى الحق ثم اراد به
اولويته عن لفظ الحق امر تحكم سماجته كل من له طبع ووقاد وذهن نقاد
وايضا نقول جواب الامام صريح بان مقدورية النظري من حيث الذات لا
بواسطة التحصيل وعبارة المحشي ناظر الى ان مقدورية العبد النظري بواسطة
التحصيل لا من حيث الذات وما ذلك الا مخالفة صريحة ونوع رجوع الى الجواب
المزيف فمن اراد تطبيق كلام المحشي على كلام الامام فعليه ارتكاب التمحل
واختيار التعسف فتدبر ثم الاولى فلا تكفي المعرفة بدون ذلك فمن ادعى
النبوة واظهر المعجزة على يده فوقع في قلبه اي قلب ذلك المشاهد معجزته وحقيقته
وظهر له صدقه اي صدق ذلك المظهر للمعجزة والنبي في دعوى النبوة وقوعا
بغتة فظهورا في محا... من غير ان ينسب اليه اختيار فانه لا يقال في اللغة
انه صدق فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مامور به فيكون
امرا اختياريا فهو عبارة عن نسبة ذلك التصديق الى المتكلم اختيارا بل
هو ايقاع تلك التصديق وادراكها اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق
المنطقي كما سيجيء والايمان المكلف به هو ذلك التصديق الاختياري ولا يكون

الغير مكلفا الا بتحصيل ذلك اى التصديق اى تحصيل ادراك نسبة ذلك
التصديق الى المخبر الصادق اختيارا فيصح اى حين اذا كان التوجيه
على ما قررناه حاصل كلام بعض المتأخرين ان التصديق هو العلم اليقينى
الذى يحصل بمباشرة اسبابه وان المعرفة اعم من الاختيارى وغيره
فيكون المعرفة اليقينية الاختيارية تصديقا له عنده فان قلت يلزم ان
يكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصورا عنده لان المعرفة اعم
من التصديق عنده اذ التصديق هو المعرفة المقيد بقيد اليقينية والاختيارية
فما لم يتحقق مع المعرفة القيد الا لم يتحقق التصديق قلت للتصديق عنده
معنيان احدهما وقوع النسبة اولا وقوعها واذعانه وهو التصديق الميزانى
اى المنطقى والثانى المعرفة اليقينية الاختيارية وهو المسمى بالتصديق
الايمانى وهذا التقسيم عنده نوع من التقسيم الاول اى التصديق الميزانى
وهو المقابل للتصور اى المقابل للتصور مقابلا لا يتصور الواسطة بحجهما
بين المتقابلين ليس الا التصديق الميزانى واما التصديق الايمانى فلا يكون
مقابلا للتصور مقابلة لا يتصور الواسطة بحجهما فان المعرفة الغير الاختيارية
واسطة بينهما فلا اشكال هذا توجيه كلام بعض المتأخرين على وجه يتبين
ان مراده هو ان التصديق المعتبر فى الايمان نوع من التصديق المنطقى ليس
ذلك التوجيه لكلام بعض المتأخرين عند الشارح رح لانه قال فى شرح المقاصد
وكلام هذا المحقق متردد يميل تارة الى ان التصديق المعتبر فى الايمان نوع
من التصديق المنطقى الذى هو احد قسمى العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون

مختار م

يميل

التصديق

التصديق العلمى اعم ولا فرق بينهما الا بلزوم الاختيار وعدمه وتارة الى انه
ليس من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفية او انفعال
انتهى كلامه وكلام بعض المتأخرين كما ذكره فى شرح المقاصد هو ان المعتبر
فى الايمان هو التصديق الاختيارى ومعناه نسبة التصديق الى المتكلم
اختيارا وبهذا يمتاز عن التصديق المنطقى المقابل للتصور فانه
قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبى النبوة واظهر المعجزة فوقع فى القلب
صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مامور به فيكون فعلا
اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالية هو حصول
المعنى فى القلب والقول القلبى ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذى
كلام النفس ويسمى عقد القلب فالسوفسطائى عالم بوجود النهار وكذا بعض
الكفار عالم بنبوة النبى عليه م لكنهم ليسوا بمصدقين لغة لانهم لا يحكمون
اختيارا بل ينكرون انتهى كلامه وعلم منه اى منطوق الشرح على ما فهمه
الشارح العلامة لا ما افاده المحشى وحمل ذلك البعض على ما افاده المحشى
يحتاج الى تمحلات بعيدة وتعسفات بديهية لا يليق بهذا المقام لعل
المحشى اشارة الى ذلك بقوله وتفصيل الكلام مما لا يحتمل المقام .. على قبول
الاحكام يعنى ان الاسلام هو الخضوع للالوهية والانقياد للاحكام
من الاوامر والنواهى وهو اى المعنى المذكور بعينه معنى الايمان وهو
التصديق بجميع ما جاء به النبى عليه م فيرادف لفظ الاسلام لفظ
الايمان لان الترادف ليس الا اتحاد اللفظين فى الموضوع له واذا كان الترادف
نفس الاتحاد

فی المفهوم فلا ای له یستلزم الاتحاد فی الذات الذی هو المط یرد علیه ان
معنی کون الخضوع والانقیاد بعینه معنی التصدیق بجمیع ما جاء به النبی علیه
هم وکذلک قال فی کفایة الایمان لا ینفک عن الاسلام حکما فتامل هو الاول
ویؤیده ای الاتحاد بحسب الذات والمساواة باعتبار الصدق قو ویقویه
قوله تعالی فما وجدنا فیها غیر بیت من المسلمین وجه التایید ان کلمة غیر فی
قوله تعالی فما وجدنا فیها غیر بیت من المسلمین للاستثناء والمراد بالبیت
اهل البیت فی قوله تعالی واسئلوا القریة التی ای اهل القریة فیجب
ان یقدر فی الایة المستثنی منه علی وجه یصح وهو ان یقال فما وجدنا فیها
ای لم نجد فی قریة لفظ النبی احدا من المؤمنین الا اهل بیت من المسلمین
فقد استثنی المسلم من المؤمن فیجب ان یتحد الایمان والاسلام اتحادا بحسب
الذات وانما قلنا کذلک لانه لو لم یقدر المضاف الذی هو الاهل وکانت
کلمة غیر صفة علی معنی فما وجدنا فیها ای فی تلک القریة شیئا غیر بیت منهم
من المسلمین لکان کاذبا لکثرة البیوت والکفار وایضا نقول انما
ارتکبنا حذف المضاف وحکمنا بان کلمة غیر للاستثناء لئلا یلزم
معنی الایة التبعیض المستفاد من کلمة من فی قوله من المسلمین فان الظ
المتبادر من کلمة من فی قوله من المسلمین التبعیض المذکور فی الایة هو ان
السابق علی کلمة من بعض مدخولها ولا شک ان الداخل فی المسلمین هم المؤمنون
دون بیوتهم فلو کان المراد بالبیت اهل البیت بعض المسلمین انما
اذا کانت بالبیت نفسه لم یتم امر التبعیض لان البیت لا یکون بعض

المسلمین وانما قال لئلا یلائم ولم یقل لئلا ینافی لانه علی تقدیر ان یکون المراد
نفسه ویکون کلمة غیر صفة لا ینافی کلمة من لجواز ان یکون زائدة علی تقدیر غیر
بیت المسلمین ویکون من مع مدخولها بمنزلة المضاف الیه ای غیر بیت بعض المسلمین
فلا منافاة لا یلائم ایضا لان الملائم هو حمل العبارة علی الظ دون خلاف الظ
والتوجیه خلاف الظ کما لا یخفی واعترض علیه ای قوله من قال ان استثناء
المسلم من المؤمن یوجب الاتحاد بانه یکفی فی صحة الاستثناء لا صالی والشمول
بحیث یدخل المستثنی منه ولا یتوقف علی الاتحاد بالذات والمساواة فی الصدق
بل یصح ذلک الاستثناء مع کون المؤمن اعم مع کونه مستثنی منه یصح
قولک اخرجت العلماء من دار المحنة فلم یترک الا بعض النحاة فان العالم
اعم من النحوی لان النحوی هو عالم بالنحو فقط وقد یستدل علی اتحاد
الایمان والاسلام ان الایمان لو کان غیر الاسلام لم یقبل الایمان
مطالبه لقوله تعالی ومن یبتغ غیر الاسلام ای من یطلب غیر الاسلام
دینا فلن یقبل ذلک المط منه ای ذلک الطالب والحاصل ان الایمان
یقبل من طالبه بلا اشتباه فلا یکون غیر الاسلام ویرد علیه ای علی
الاستدلال المذکور انه لیس المراد بغیر الاسلام مما فی قوله تعالی من
یبتغ غیر الاسلام غیر الاسلام فی المفهوم ومدلول اللفظ حتی یصیر
مؤدی الایة هکذا ومن یطلب ما یکون مغایرا للاسلام بحسب المفهوم
ومدلول اللفظ فلن یقبل منه ذلک المط وهو ای عدم کون المراد بغیر
الاسلام ذلک المعنی ظ لا یحتاج الی البیان فلم یدل الایة علی الترادف

للنحو بدل

المستثنی تحت

والاتحاد في المفهوم فيجوز ان يكون متحا لفين بحسب مفهوم اللفظ اي يكون
كل واحد منهما مدلولا غير مدلول الآخر وان كانا متصادقين بحسب الذات
فيحتمل ان يكون مدلول لفظ الاسلام اعم من مدلول لفظ الايمان واذا
قلت من يبحث في علم العلم الشرعي فقد ينتهي لحسب ذلك بحكم منك انه هو
من يبحث في علم الكلام مغاير للعلم الشرعي بحسب المفهوم والمدلول وبالجملة
ذم غير الاعم لا يوجب ذم الاخص فاذا قلت غير الحيوان مذموم لا يلزم
منه ان يكون الانسان مذموما مع ما فيه تقدير عموم ان يكون الايمان من
الاسلام فلم يفد الاية الاتحاد بحسب المفهوم ولا بحسب الذات فبطل الاستدلال
بالآية على الاتحاد بهذا الوجه وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم احد بانه مؤمن
وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولا يعني بوحدتهما سوى هذا الكلام
من الشارح تحرير محل النزاع وتصوير للمدعى ويعني الشارح ان المراد
بالوحدة ليس الاتحاد بحسب الذات والمساواة باعتبار الصدق
بخصوصه حتى يكون المراد بقولنا الايمان واحد انهما موضوعان لمعنى
واحد بل المراد به التساوي وعدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو
اي الوحدة بهذا المعنى اعم من الترادف المشهور مطلقا لانه كلما تحقق
الترادف بين اللفظين يقال انهما متساويان دون العكس لتحققه في مادة
التساوي ولا ترادف فيها لتحقق التغاير بحسب المفهوم وايضا
الوحدة بالمعنى المذكور اعم من التساوي لانه كلما تحقق التساوي بين
المفهومين يقال انهما متصادقان دون العكس لتحققه في مادة الترادف

والاسلام واحد عنى له بقوله انهما متساويان وكذلك ليس المراد بالوحدة الترادف المشهور بخصوصه حتى يكون المراد بقولنا الايمان والاسلام واحد

ولا تساوي

ولا تساوي فيهما لانتفاء التغاير بحسب المفهوم فيهما وهو شرط في التساوي
وعلم من ذلك ان الوحدة بالمعنى المذكور شبيه كل واحد منهما اي التساوي
والترادف وقد يتحقق بدونهما وهو المط وانما قيدنا الترادف بالمشهور
لما عرفت سابقا ان الترادف عند صاحب التبصرة وهو بعض المشايخ
هو التساوي الاعم من واحد من التساوي والترادف المشهور
هو الاذعان فيما اخبر عنه من اوامره ونواهيه اي الايمان تصديق
الله تعالى فيما اخبر عنه بانه امر رسل عند الله تعالى الاوامر والنواهي
على ان يكون اخبر فعل ما لم يسم فاعله فان الفاعل هو النبي عليه السلام
وهو مخبر عن اوامره ونواهيه بانها ارسلت الى العباد فلا حاجة
الى من اخبر ههنا بمعنى اعلم اولا الى ما قيل من ان الاوامر ههنا بمعنى
الواجبات والمندوبات والنواهي بمعنى المكروهات والمحرمات
ولا الى ما قيل وذلك ان نقول ان الامر بالشيء يتضمن الاخبار عن حرمة الاتيان
بذلك الشيء فباعتبار استلزام كل واحد من الامر والنهي الاخبار
قال فيما اخبر من اوامره ونواهيه وانما قلنا انه لا يحتاج الى تلك
التوجيهات لانه في كل منهما تسامح مستغنى عنه لجواز صرف العبارة
الى المعنى الحقيقي كما نقلناه وجواز صرف العبارة الى الحقيقة معنى عن
صرفهما عنهما اي عن الحقيقة والاسلام هو الخضوع والانقياد
للالوهية فاذا كان الاسلام عبارة عن الخضوع والانقياد
فلا محالة هو التصديق خاص بانه تعم حق وذا الا يتحقق الا بقبول

الامر والنهي وهو يستلزم الايمان الذي هو التصرف بسائر احكامه
والاذعان لجميع اوامره ونواهيه والاقرار القلبي بما جاء النبي عليه السلام
فبينهما اي بين الايمان والاسلام على المعنى المذكور في الكفاية تغاير
في بحسب اللغة واما بحسب الاصطلاح فلا تغاير لان لامتناع احدهما
عن الاخر بهما لانه يمتنع ان ياتي احد بجميع ما اعتبر في الايمان ولا يكون
مسلما و ياتي بجميع ما اعتبر في الاسلام ولا يكون مؤمنا فلا يتوهم التدافع
بين كلام المحشي وكلام صاحب الكفاية هو الاول وهو في الآية بمعنى الانقياد
الظاهر والاقرار الظاهر دون حقيقة الانقياد الذي هو التصديق
القلبي والاولى ان يقال لفظ الاسلام ههنا بمعنى الحقيقي الذي هو التصديق
القلبي ومدلول المطابقي لكن قولهم اسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله
المطابقي ووقوعه في نفس الامر لاحتمال ان يكون من الكاذب بل يسن في ذلك
القول لمؤذي قوله ثم قولوا اسلمنا ان قولهم هذا بمجرد التلفظ والتكلم
وليست النسبة المستفادة من قولكم اسلمنا مطابقة لما في نفس الامر ولذا
اي ولان المراد بقوله ثم قولوا اسلمنا يجوز ان يكون ما ذكرناه
يصح ان يقال قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا يعني لو ابدل آمنا عن اسلمنا لكان صحيحا على الوجه الذي
حكمناه يعني قولهم آمنا مطابقة لما في نفس الامر لكن على هذا التوجيه
ذكر آمنا اولى لما في تغيره مشعر بتغير المعنى هو الاول فان قيل قوله الاسلام
ان يشهد ان لا اله الا الله وهذا السؤال بالحقيقة معارضة في المقدمة

المذكورة

المذكورة في الدليل على الدعوى اتحاد الايمان والاسلام وهي اي المقدمة
المذكورة ان الاسلام هو التصديق المستلزم لقبول الاوامر والنواهي
كما ان السؤال الاول اي قوله ثم قالت الاعراب آمنا معارضة
في المطلوب اعني الاتحاد بين الايمان والاسلام يرد عليه ان المعارضة
اقامة الدليل على خلاف ما استدل الخصم عليه والمقدمة المذكورة ههنا
غير مستدل عليه فلا يتصور المعارضة فالصواب ان يقال الثاني
سندا للمنع على المقدمة المذكورة وابطال لها ولما كان منشأ الاشتباه
لفظ دليل قول الشارح في السؤال الثاني دليل على ان الاسلام هو
الاعمال لا التصديق ولا يذهب عليك انه لا يجب ان يكون محمولا
على المعنى الاصطلاحي ولو حمل على المعنى الاصطلاحي لا يحتمل ان يكون معارضة
بل هو ابطال المقدمة بالمعارضة المعنى الاصطلاحي وقد يقال شرط
في صحة الشهادة واقامة الصلوة وايتاء الزكوة والصوم وحج البيت
التصديق القلبي بحقيتها واذا اشترط منها اي في الشهادة وغيرها
مواطاة عن القلب وموافقة كما هو الحق مدل الحديث على ان الاسلام
لا ينفك عن الايمان هو التصديق القلبي لجميع ما جاء به النبي عليه السلام
فلا يرد السؤال على المشايخ صح ولا يدل الحديث على نفي ما ادعوه
من اتحاد الحكم بين الايمان والاسلام وان كان منافيا لما ادعوه
من ان الاسلام وهو نفس التصديق الخاص بان الله تعالى حق ونفي
ذلك لا يوجب نفي اصل المدعي لامكان تحقق التلازم بينهما مع كون

الاسلام نفى الاعمال وليس ذلك التوجيه بشئ موجه لان مراد المشايخ عدم الانفكاك
بين الايمان والاسلام وان دل على ان الايمان يمتنع انفكاكه عن الاسلام
وان الاعمال يستلزم التصديق لكن لا يدل على ان الاسلام يمتنع انفكاكه
عن الايمان وان التصديق يستلزم الاعمال بل الحق ان التصديق لا يستلزم
الاعمال فلا يدل الحديث على امتناع الانفكاك من الجانبين والاستلزام
من الطرفين نعم ينبغى ان يقول ان فيه اى فى هذا التوجيه لكلام المشايخ
عنولان توجيه الكلام على الوجه الذى قررناه فان صدق السايل
فى السوال الثانى القدح فى المقدمة المذكورة واظهار عدم صحتها
فى نفسها وكلام الموجه لو تم لدل على صحة تلك المقدمة واين هذا من
ذاك يرد عليه انه يجوز ان يكون غرض الموجه ان كلام السايل
ان كان منعا لا يضر وان كان ابطالاً للمقدمة فهو على تقدير تماميته
لا يخل بصحة الدعوى ولا يضر فيما هو المقصد الاصلى فتدبر

ذهب

وذهب بعض المحققين حاصل كلامه اى كلام ذلك المحقق على ما فصله شارح
المقاصد هو ان الايمان اى التصديق الايمانى المنوط المربوط به
فناء النجاة وجعل الخلاص عن ظلمة الكفر والضلال امر قلبى خفى له
معارضة خفية كثيرة من الهوى اى هوى النفس ومنيتها واتباع
الشيطان والخذلان فعند الجزم بحصوله يعنى ان المراد ان كان
جازما بحصول التصديق الايمانى فيه لكن لا يامن ان يشوبه
شئ من منافاة النجاة سيما عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهى

الصفو المخالفة للهوى والمستلزمات من غير علم له بذلك فلذلك نفوض حصوله
الى مشية الله تعالى قال الشارح فى شرح المقاصد وهو الذى ذكره هذا
المحقق قريب من التحقيق لولا مخالفة لما يدعيه القوم من الاجماع
اى اجماع الاكثرين وان فسرنا الاجماع الاكثرين بما قال فى شرح
المقاصد ذهب كثير من السلف وهو المحكى عن الشافعى ره والمروى
عن ابن مسعود رضى الله عنه ان الايمان يدخله الاستثناء فيقال
انا مؤمن ان شاء الله ومنعه الاكثرون وعليه ابو حنيفة ره واصحابه
لان التصديق امر معلوم لا يتردد فيه عند تحققه ومن تردد فى تحققه
لم يكن مؤمنا قطعا وان لم يكن للشك والتردد فالاولى ان يترك لئلا يقال
انا مؤمن حقا دفعا للابهام بناء على ان العبرة فى الايمان والكفر
والسعادة والشقاوة بالخاتمة قال امام الحرمين وعليه التعويل ان
الايمان ما ثبت فى الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان الذى هو علم الفوز
فى الايمان المنافى ومعنى الموافاة ما عنى السلف به وقرينه بالمسه
ولم يقصدوا الشك فى الايمان المنافى ومعنى الموافاة الاتيان والوصول
آخر الحيوة واول منازل الآخرة ولا خفاء فى ان الايمان المنجى والكفر المهلك
ما يكون فى تلك الحال وان كان مسبوقا بالضد لا ما ثبت اولا ولا
لا الضد فلذا ترى ان كثيرا من الاشاعرة ويعطفون القول
بان العبرة بايمان الموافاة وسعادتها يعنى اما بذلك اى كون الموافاة هو المنجى
هو المروى والمهلك لا بمعنى ان الايمان الحال ليس بايمان وكفر الحال
ليس بكفر

يعنى انه اى الموافاة هو المنجى وبان الموافاة يكون الموافاة وسعادتها م

وكذا السعادة والولاية والعداوة وعلى هذا سقط عنهم ما يقال انه اذا انصف بالكفر فالايمان لحقيقة كان مؤمنا عند الله وفي علم الله وان كان الله يعلم انه يغير عن تلك الحال واذا كان مؤمنا في الحال كان وليا لله سعيدا او ان كان كافرا عدوا لله شقيا وكما يصير المؤمن كافرا يصير الولي عدوا والسعيد شقيا له ومعنى ما يحكى عنهم من قولهم ان السعيد لا يشقى والشقي لا يسعد وان السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه الا من علم الله يعم منه السعادة المعتد بها التي هي السعادة الموافاة فهو لا يتغير الى شقاوة الموافاة وبالعكس وفي الولاية والعداوة الذي يعتد بهما ثم انه يختم له وكذا الشقاوة وبالجملة لا يشك المؤمن في ثبوت الايمان وحصوله في الحال ولا في الجزم بالثبات والبقاء عليه في الحال لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن العاقبة فيربط ايمان الموافاة والذي هو اية الفوز والنجاة ووسيلة نيل الدرجات بمشية الله تعالى جريا على مقتضى قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله جعل الله حيوتنا اليه وسددنا بالشرح الكس بالنبي وآله واصحابه عليهم افضل الصلوة كذا في شرح المقاصد فاذا حققت ما تلوناه عليك علمت انه لا يرد على هؤلاء القائلين ما قيل من انه على تقدير جواز دخول الاستثناء في الايمان وكون الايمان المعتبر والكفر المعتد به ايمان آخر والعاقبة وكذا الى ان يلزم ان لا يكون المشرك بالله بالفعل مؤمنا سعيدا

السعادة م

بالفعل اذا مات على الايمان فمن ههنا يلزم ان يكون التصديق ركنا لا يحتمل السقوط والموجود بل الثابت فلا فيه هف وانما قلنا ان ذلك الاعتراض وارد عليهم لما عرفت من ان النزاع في الايمان المنجي والكفر المردي ودعوى دخول الاستثناء بالقياس الى ذلك دون المطلق والمشرك في حالة الشرك ليس بمؤمن اتفاقا فلا يلزم كون التصديق ركنا والاولى بل معنى تقتضيه الحكم تقتضيه اي في ارسال الرسل حكم ومصلحة وترجح الوقوع اي تجعل جانب وقوع ارسال الرسل اولى من عدم وقوعه الولاية لا ينتهى الى حد الوجوب وتخرج عن حد المساواة اي يخرج ارسال الرسل عن ان يكون جانب وقوعه ووجوده مساويا للجانب الآخر الا وقوع بالنسبة الى تلك المصلحة وكـ المرجح المقتضي كاستقامة احد الطريقين الموصل كل واحد منهما الى مقصود واحد مع قربه وامنه يعني ان الاستقامة والقرب والامنية في احد الطريقين الموصل كل واحد منهما الى مقصود واحد ومرجحه بسلوك احدهما التي تلك الصفة ثابتة له دون الآخر ولا يجب انتهاء الترجيح الحاصل من ذلك المرجح الى حد الوجوب حتى يكون الموجب لاحد الطرفين هو المرجح له بعينه بل انما يجب احد الطرفين باعتبار اختيار الفاعل المختار او الكاسب بالفضل والاختيار وبالجملة الارسال لطف من الله تعالى ورحمة فعله من الحكيم المختار العالم بعواقب الاشياء ولا يصح تركه بعدم استيفاء ينتهى الى حد الايجاب على ما هو المذهب في تسليم الالطاف ولا يبتني على استحقاق من المبعوث واجتماع اسبابه وشروطه فيه بل الله يختص برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث يجعل رسالته واذا جعلت

كلام الشارح على وجه ما حققناه علمت انه لا يرد عليه ما سبق من احتمالات
الكلم الخفية في الترك فلا يرجح واما ورود ذلك السؤال على ذلك كلام
الشارح فقط لانه جزم برجحان طرف الوقوع بسبب وجود ذلك الطرف
ولا يذهب ترجح ذلك الطرف انما يتم اذا لم يكن الطرف الآخر متضمنا بالحكم
الاخرى من مرجح لذلك الطرف مساوية للمرجح الواقع في الطرف الاول
وعدم حصول ترجح كذلك في الطرف الآخر مم واما وجه الاندفاع فلانه
ليس مراد الشارح ههنا امر ترجح احد طرفي المعلول في نفس الامر بل المراد
ان الله تعالى هو الجواد الكريم والحكيم المطلق لجوائم الامور لا يصدر الا
ما فيه حكمة ومصلحة وهذا التوجيه لكلام الشارح خلاف الظاهر بالنسبة
اليه بخلاف كلام المص فان مفهومه الصريح هو ذلك فلذلك قال المحشي الحق
ان كلام المتن مستغن عن هذا التوجيه الذي ذكره الشارح فان
توجيه الشارح يرد عليه بحسب الظاهر الايراد المذكور بخلاف عبارة المص
تامل قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فانه عليه السلام بين
امر الدنيا والدين وبين طريق الحق عن طريق الباطل لكل من آمن وكفر
وامتاز بهداية السبيل المسبوح عن الصراط المستقيم لكن من كفر لم يسمع
لم يهتد بهدايته ولم يسلك طريق الصور رب العباد ولم يقنع برحمته
ولم يشرب من زلال فضله وعنايته فالرحمة على هذا التوجيه عن بيان
طريق الحق فلا يرد ما قيل ان الرحمة مخصوص بالمؤمنين غير شامل
لساير العالمين وقد توجه بان كونه اي النبي عليه السلام رحمة للكافرين

والحكم في م

بانهم

بانهم آمنوا بدعائه عليه عن الخسف والغوص في الارض وآمنوا ايضا
بدعائه عليه السلام عن المسخ وتبديل صورتهم وانت خبير بان هذا التوجيه
وان افاد عموم الرحمة بالنسبة الى جميع القايلين لكنه لا يناسب سوق
هذا المقام الذي ذكره الشارح فيه كان المقام يستدعي ان يكون كونه
رحمة باعتبار هدايتهم الى صراط مستقيم وتميز الصواب عن الخطاء دون
عصمتهم عن الخسف والمسخ قوله الاول وهي امر يظهر بخلاف العادة على يد
مدعي النبوة عند تحدي المنكرين قيل لا بد في تعريف المعجزة من قيد آخر وهو
موافقة الدعوى وانضمام ذلك القيد انما يكون احترازا عن مثل ما قال
معجزتي نطق هذا الجماد فنطق الجماد بانه اي المدعي المذكور مفترى
كذاب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب هو نفس
الخارق نعم لو قال معجزتي اني هذا الميت فاحياه فكذبه ذلك الميت
ففيه احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا لان المعجزة احياه
وهو غير مكذب له وانما المكذب هو ذلك الشخص بكلام وهو بعد ذلك
الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى فلا يقدح
تكذيبه في دلالة الاحياء على صدقه واجيب عن هذا الاعتراض بان
ذكر التحدي مشعر به اي بهذا القيد لانه اي التحدي عبارة عن طلب
المعارضة في شاهد دعواه اي فيما جعله شاهد الدعواه والعجز التعبير
عن الاتيان بمثل ما ابداه ولا خفاء في انه لا شهادة بدون الموافقة
لما ادعاه بقي ههنا شيء وهو ان استفاده هذا القيد مما ذكر المجيب

بطريق الالتزام المشهور في التعريف هذا وقد مر في صدر الكتاب
يتعلق بهذا البحث فيذكره هو الاول على انه قد امر ونهي اما الامر فهو قوله تعالى
ولا تقربا هذه اي التعريف فخذ هذا لكن ذكر في المواقف والمقاصد
في بحث الانبياء ان هذا الامر والنهي كان قبل البعثة لان في الجنة
ولا امة له هناك نعم يرد على صاحب المواقف ان يقال لم لا يكفي حواء
امة له في الجنة يرد عليه ان هذا الايراد لا يتوجه على ان كلا منهما
في قوة المنع على بعض مقدمات في الاستدلال على جواز صدور
الكباير عن الانبياء بعد البعثة قال في المواقف والتمسك بقصة
ادم عليه السلام من وجوه منها مخالفة النهي عن اكل الشجرة وارتكاب
المنهي عنه ذنب قلنا انه كيف في الجنة ولا امة له هناك كان نبيا
مبعوثا بتبليغ الاحكام وفي شرح المقاصد اما قصة ادم عليه السلام
فامران احدهما ما ورد في التنزيل من انه خالف النهي عن اكل الشجرة
والجواب انه كان قبل البعثة كيف ولو لم يكن له في الجنة امة فاذا
تاملت في عبارتهما علمت ان تجويز حواء للامة لا يفيد بل يكون ذلك
الايراد خارجا عن قانون المناظرة هو الاول لم يكن في زمنه نبي فيكون
الامر اي الامر المذكور بكونه بلا واسطة فيكون وحيا وفيه تامل
لانا لا نم ان الامر بلا واسطة وحي ولو سلم فلا نم استلزام الوحي
النبوة وكيف فانه قد امرت ام موسى بلا واسطة بقوله تعالى
اذ اوحينا الى امك ما يوحى ان اقذفيه في التابوت فاقذفيه

في اليم

في اليم وقد امرت ام عيسى بن مريم بنت عمران كذلك اي بلا واسطة
نبي بقوله تعالى فناديها من تحتها الا تحزني قد جعل ربك تحتك سريا
وهزي اليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا والحق
في الجواب عن ذلك الايراد ان يقال ان الوحي والامر بلا واسطة
قد يكون لاجل تبليغ الاحكام وقد لا يكون لذلك بل لمصلحة اخرى ولا
نزاع لاحد في استلزام القسم الاول في النبوة واليه اشار بقوله
انما يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ وما نحن فيه من امر ادم
ونهيه كذلك اي لاجل تبليغ الاحكام فان زوجه ام شاركه في المامور به
والمنهي عنه المذكورين ومنع ذلك المقتضي انكار لا عليه الاجماع
واما منادي مريم وامها فقد قيل انه عيسى وعلى تقدير ان يكون جبريل
عليه السلام فلا شك في انه ذلك الامر لتبليغ الاحكام واما الوحي الى ام
موسى فقال القاضي البيضاوي واما بالالهام او في منام او على
لسان نبي في وقتها اذ ذلك لا وجه النبوة كما اوحي الى مريم فعلم ان
السند المذكور لتقوية المنع لا يصلح سندية لان الكلام في القسم
الاول دون الثاني والسند ناظر الى القسم الثاني دون الاول فتامل
هو الاول وقد استدل ارباب البصاير بهذا المنع على استدلال
الاول وهو قول الشارح لانه ادعى النبوة واظهر الى قوله في كتب السند
فمداره على دعوى النبوة واظهار المعجزة على التعيين كما في الوجه
الاول من اثبات اظهار المعجزة وهو قوله انه اظهر كلاما يتحدى به الله تعالى

البلغاء فان هذا الوجه اظهار المعجزة المعينة وهو القرآن ومداره على دعوى النبوة واظهار المعجزة على الاجمال لا على التعيين كما في الوجه الثاني من اثبات اظهار المعجزة اى الوجه الثاني في قوله ان نقل عنه من الامور الخارقة ابلغ القدر المشترك الى هذا يثبت اظهار المعجزة لكن لا على التعيين بل بطريق الاجمال ومبنى الاستدلال الثاني وهو قوله ما تواتر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها الى ومدار ذلك على انه عليه السلام مكمل بالفتح اى بفتح الميم الثاني معنى متصف بالكمالات العلمية والعملية والاخلاق المرضية على وجه لا يتصور ذلك الاتصاف والتكميل في غير النبي عليه السلام المؤيد من عند الله وبه يحكم طبع السليم والعقل المستقيم من غير احتياج الى مؤنة الكفر ومشقة النظر ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم الى قوله ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك ومداره على انه عليه السلام وعلى آله واصحابه افضل مكمل بالكسر اى بكسر الميم الثاني يعني انه مكمل الناس على ذلك الوجه ايضا اى على وجه لا يتصور ذلك التكميل والارشاد في غير النبي عليه السلام وليس في هذين الوجهين الاخيرين ملاحظة التحدي واظهار المعجزة كما لا يخفى بعد الاول لكنه يتابع محمدا عليه السلام واما ما يقال ما روي عيسى عليه السلام بوضع الجزية اى برفع حكم الكفار ولا القتل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا يدل على نسخ دين محمد عليه السلام وانتهائه اى بنبوة عيسى عليه السلام فلا يكون خاتم النبيين كما هو مدعاكم فنقول وجهه اى وجه ان لا يدفع ذلك الايراد وبموجب الكرونية

محمدا عليه السلام

والابتداء

على وجه

١٣٩

على وجه لا يخل بالمراد وهو انه عليه السلام بين انتهاء شرعية هذا الحكم المتعلق باخذ جزية الكفار وان ماتهم على الكفر والضلال وقت نزول عيسى عليه السلام يعني حكم نبينا عليه السلام بانه لا يقبل جزيتهم بعد نزول عيسى عليه السلام بل لا يقبل منهم شيء الا الاسلام فعلم ان الانتهاء اى انتهاء هذا الحكم من شريعة نبينا ايضا لان شريعة نبي آخر حتى ينافي انتهاء حكمه عليه السلام ختم النبوة فيه على انه يمكن ان يجاب عن ذلك الايراد بوجه آخر بان يقال لا نسلم انه يكون انتهاء الحكم من الشريعة لانه اما ان يكون انتهاء حكم الجزية من الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وانقطاع فان علة اخذ الجزية هو الرغبة في الآلى والاحتياج اليه من جهة اعطاء عساكر الاسلام حتى يحصل لهم استطاعة الجهاد ويتمكنوا امر محاربة الكفار وعند نزول عيسى عليه السلام ينقطع ذلك السبب لقرب القيامة وكثرة الاموال التي لا صاحب لها حتى لا يقبل احد فلا يحتاج عساكر الاسلام الى جزية الكفار وذلك اى انتهاء الحكم بسبب انتفاء انقطاع علته كما في سقوط نصيب مؤلفة القلوب فانهم قوم من المشركين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطيهم نصيبا من المغنم تاليفا لهم واجماعا معهم في الغزاة حين قلة المسلمين وكثرة الكفار فانهم مؤلفة القلوب وان لم يكونوا حربا مع الكفار لكنهم يجتمعون مع المؤمنين ويصير ذلك سببا لانهزام الكفار لما يرونهم من كثرة عسكر المؤمنين فلذلك يسمونه بمؤلفة القلوب جمع قلب وهو من العسكر فكانهم مؤلفون بين العسكر وفي عصر الصحابة سقط اعطاء النصيب اياهم وانقطع الانقطاع كثير

الماكر

العقل

اهل الاسلام وقوى حالهم والاول على تقدير اشتماله على جميع الشرايط
المذكورة فيه مثل العقل وهو نور يضىء به طريق يبتدا به من حيث
ينتهى اليه الحواس فيبتدى المط للقلب فيدركه بتأمله بتوفيق الله تعم
لان العقل يوجب الدرك للقلب بل العقل يدل القلب على ما غاب من الحواس
والقلب يدرك اذ لو شك بتوفيق الله تعم كالسراج فانه نور يبصر به
الغيب عند النظر لان السراج يوجب روية ذلك ثم اعلم ان العقل الذى
شرط لصحة الرواية هو العقل الكامل وهو العقل البالغ دون العقل القاصر
وهو عقل الصبى والضبط وهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهمه بمعناه
الذى اريد به ثم حفظه بذل المجهود له ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده
ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه اى حين اداته وهى هيئة
راسخة فى النفس تحملها على الاجتناب عما هو محظور فى دينه وهى فى الاصل
الاستقامة يقال طريق عدل جادة وفلان عدل اذا استقام السيرة الجميل
على سنن الانصاف والصدق وضده الجور وهو الميل والعدول عنها
كمال العدالة وهى رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى وميلان
النفس الى المستلذات من داعيه الى الشرع حتى اذا ارتكب امرا
على صغيرة سقط عدالته وليس المعتبر هو العدالة الفاخرة وهو ما ثبت
بظاهر الاسلام واعتدال العقل على معنى ان اصابهما فهو عدل ظاهرا لكونهما
يحملان على الاستقامة والشرط الرابع الاسلام وهو التصديق
والاقرار بالله تعم باسمايه وصفاته وقبول احكامه وشرايطه والشرط فيه

فيه

١٣٥

فيه البيان اجمالا يعنى لا يجب فى الاسلام معرفة الامور المذكورة بتفاصيلها بل يكفى
ان يعتقد ان كلها حق بطريق الاجمال والشرط الخامس الطعن بالاعمال القبيحة
والصفات المذمومة شرعا وعمل الصحابى بخلافه وجب الطعن اذا كان ظاهرا
لا يحتمل الخفاء عليهم والطعن المبهم المبهم من ايمة لا يجرح الراوى الا اذا وقع مفسرا
بما هو جرح متفقا عليه ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب حتى لا يقبل الطعن
بالتلبيس والارسال وركض الدابة والمزاح واحداثة السن وعدم الاعتبار
بالرواية وبعدم استكثار مسايل الفقه فلا يقبل خبر الكافر والفاسق
والصبى والمعتوه والذى اشتد غفلته والمطعون كذا فى كتب ذكر السيد
العدالة يغنى عن ذكر الاسلام والعقل اذ هما شرايط العدالة فان غير
العاقل لا يتصف بالعدل وغير المسلم فتامل والاول اما عمدا فبالاجماع اى صدور
الكذب عن الانبياء عمدا فيما دل يتعلق بامر الشرايع بطل بالاجماع
اى باجماع اهل الملل والشرايع كلها فانهم من اولهم الى آخرهم اجمعوا
واتفقوا على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل قطع على صدقهم
فيه لدعوى الرسالة ولم يبلغونه من الله تعم الخلايق اذ لو جاز
عليهم التقول والافتراء فى ذلك عقلا لبطل دلالة المعجزة عند التحقيق بمنزلة
صريح التصديق واتفقوا على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل
المعجزة القاطعة على صدقهم فيه لدعوى الرسالة ولم يبلغونه من الله تعم
الخلايق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء فى ذلك عقلا لبطل دلالة المعجزة
وهو محال عادة لان اظهار المعجزة عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق

لما جرت العادة من الله تعالى يخلق معها العلم الضروري بالصدق وهكذا
الامر في صدور الكذب عنهم بما ذكر على سبيل السهو والنسيان فانه
يجب عصمتهم عن ذلك ايضا كما ذهب اليه الاستاذ ابو اسحاق وكثير
من ائمة الاسلام لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف
في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع عادة وقال القاضي
ابو بكر الباقلاني دلالة المعجزة فيما تعمد اليه واما ما كان بلا تعمد فلا يدخل
تحت التصديق بالمعجزة يعني جوز القاضي صدور الكذب عنهم سهوا
او نسيانا مصرا عنه اي عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة
انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامدا اليه واما ما كان من النسيان
ودونه وقلنا ان اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من
الكذب ههنا نقض لدلالتها وفي عصمتهم عن ساير الذنوب
يعني به اي ساير الذنوب ما سوى الكذب فيما يتعلق بامر الشرايع
والتبليغ سواء كان كذبا في غير ما يتعلق بامر التبليغ او غير كذب
من ساير الذنوب والمعاصي والعقل وهو مذهب المعتزلة
فانهم قالوا بناء على اصلهم الفاسد من التحسين والتقبيح العقليين
ووجوب رعاية الصلاح والاصلح يمتنع صدور الكبيرة عمدا عنهم
وذلك الامتناع امر يحكم بها العقل لان صدورها عنهم عمدا يوجب
سقوط هيبتهم على القلوب في انحطاط رتبتهم في اعين الناس
فيؤدي الى النفرة عنهم المانعة عن الانقياد لهم والاقتداء بهم

وفيه

وفيه اي في ترك الانقياد والاقتداء فوت الاستصلاح وترك طلب الاستصلاح
ويلزم منه افساد امور الخلايق وفوت الغرض من البعثة والارسال
وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة يرد ان كلامهم هذا لو تم لدل على امتناع
ظهور الكباير عمدا عن الانبياء لان الامور المذكورة من النفرة
والفساد وفوت الغرض والاستصلاح انما يكون في الظهور
يعني حصول المذكور انما يكون عند ظهور الكباير منهم دون الصدور
يجوز ان يصدر عنهم ذلك ولم يظهر عند الناس فالصدور لا يوجب
الامور المذكورة فعلم ان الدليل المذكور على تقدير تماميته
انما يدل على امتناع الظهور والكلام في امتناع الصدور فلا يحصل
المدعى اظهار الكفر عند الشيعة لان اظهار الاسلام
القاء النفس في التهلكة ورد ذلك بانه يفضي ذلك القول الى اخفاء
الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالبعثة
اول وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق وكثرة المخالفين
وايضا ما ذكر منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام
في زمن نمرود وفرعون عليهما اللعنة مع شدة خوف الهلاك وفيه بحث
لجواز دفع خوف الهلاك في بعض الصور بالاعلام من الله تعالى كقوله تعالى
لا تخافا انني معكما وقوله تعالى والله يعصمك من الناس وايضا النقض المذكور
انما يتم اذا ادعوا وجوب الكفر تقية واما اذا كان المدعى جوازه فلا يرد
النقض وكلام الشارح تصريح بان دعواهم تجويز للاظهار دون الوجوب.

علمه

حيث قال لكنهم جوزوا الاظهار لكن بعده هو الاول فمصروف عن ظاهره اى
بطريق صرف النسبة اى نسبة الذنب والعصيان واشاه الكذب
والنطقيا فلا اى غيرهم اى غير الانبيا فيكون التجوز فى الاسناد ويسمى المجاز
عقليا وهو اسناد فعل او معناه الى ملابس له غير ما هو له باول وتحقيق
ذلك ان للفعل ملابسات شتى مثل الفاعل والمفعول والمصدر والزمان
والمكان والنسبة فاسناده الى الفاعل اذا كان مبنيا له حقيقة عقلية
والى غيره للملابسة والمناسبة مجاز عقلى وقد يطلق المجاز على الكلم المستعملة
على وجه الصحة فى غير ما وضعت له فى اصطلاح به التخاطب مع قرينة عدم
ارادته بسبب علاقة ويسمى ذلك مجازا لغويا ويقابله الحقيقة وهى
الكلم المستعملة فيما وضعت فى اصطلاح به التخاطب والمصروف من الظ
وان كان معناه عاما شاملا للمجاز العقلى واللغوى لكن خصصناه بالمجاز
العقلى لان الشارح جعله مقابلا للحمل على ترك الاولى ولا خفاء فى ان شمول الصرف
عن الظ الحمل على ترك الاولى وغيره فان الحمل الذنب والمعصية على ترك الاولى
ونحوه مثل تسمية ارتكاب الصغيرة ذنبا يستغفر عنه صرف العبارة عن
الظ المتبادر عنها ايضا كما ان اسناد الفعل الى غير من هو له صرف العبارة
عن الظ والفرق بينهما انما يكون باعتبار التجوز فى الاول من اللفظ
وفى الثانى فى الاسناد وبالجملة صرف العبارة بحسب المعنى عام ولكن
ههنا قرينة المقابلة تخصيصه بصرف النسبة الى الغير وفيه اى فى عبارة
الشارح توجيه آخر يحمل العام الذى هو صرف العبارة عن الظ على ما عدا الخاص

درس

المقابل له

المقابل له وهو الحمل على ترك الاولى وعلى كون الذنب قبل البعثة فان العام
اذا جعل مقابلا للخاص المعين علم ان المراد به غير ذلك المعين بقرينة المقابل
فيشتمل ساير الخواص المندرجة تحت ذلك العام غير ذلك الخاص الذى
جعل مقابلا له فتدبر وتعلم هو الاول ولا شك انا خيرية الامة بحسب كمالهم
فى الدين فهذا اى فى ذلك القول منع ظاهر وهو انا لا نسلم ان خيرية امة نبينا
عليه السلام بحسب كمالهم فى الدين لجواز ان يكون ذلك الخيرية بحسب
سهولة انقيادهم ووفور علمهم وادراكهم مراتب كمالات النبوة وقوة
ايمانهم ومتانة تصديقهم بالنبى عليه م واحكامه وكثرة اعمالهم وعباداتهم
هو الاول لانه لا يدل على كونه افضل من ادم عليه م بل من اولاده قد يقال
المراد باولاد آدم عليه م فى العرف العام هو نوع الانسان وهو اى
نوع الانسان المعنى المتبادر ايضا من لفظ اولاد ادم بحسب الظ والتبادر
علامة الحقيقة وكفى به استدلالا على كون نبينا عليه م افضل من ساير
الانبياء عليهم السلام وفيه اى فيما يقال ما فيه من التكلف والتمحل
فان دعوى لفظ اولاد آدم حقيقة عرفية فى نوع الانسان ممنوعة ودعوى
التبادر غير مسموعة ومجرد الاحتمال لا يكفى فى مقام الاستدلال وايضا
بان قوله عليه م انا سيد اولاد آدم ولا فخر لى دال على كونه افضل
من اولاد آدم وفى اولاده من هو افضل منه اى من آدم وهو نوح
عليه م لطول عبادته ومجاهدته او ابراهيم لزيادة توكله واطمينانه
او موسى عليه م لكونه كليم الله ويحيى او عيسى روح الله وصفى على اختلاف
الاقوال

والافضل من الافضل افضل فبالحديث المذكور يثبت كون نبينا عليه م
افضل الانبياء مما قال لا تخيروني على موسى عليه م وما ينبغي لعبد ان
يقول اني خير من يونس بن متى تواضع منه ويجوز ان يكون توقفا منه
عليه م في كونه افضل او معناه من تفضيله على ما يلزم تنقيصهما اذ معنى
من التفضيلية في افضل معنى النبوة على ما يشير اليه قوله تعم لا نفرق
بين احد من رسله وفيه اي في هذا التوجيه المذكور ايضا ضعف
كالتوجيه الاول لان كون آدم مفضولا بالنسبة الى بعض انبيائه
غير متفق عليه اذ قيل ان آدم هو الافضل لكونه ابا البشر فلا تعين
شيء منهما اي الافضلية والمفضولية فلا يتم اصل الاستدلال
والاولى ان يستدل على كون نبينا عليه م افضل الانبياء بقوله
عليه م انا اكرم الاولين والآخرين عند الله ولا فخر **بعد الاول**
بدليل صحة استثنائه منهم يعني ان الاستثناء في قوله تعم واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس على انه استثناء المتصل اولى اذ الاصل
في الاستثناء الاتصال ولا خفاء في ان المستثنى في الاستثناء المتصل
يجب ان يكون ابليس من الملائكة وكونه اشهر المشهورات وايضا لو لم
يندرج ابليس في الملائكة ولم يكن من زمرتهم لم يتناوله اي امر الملائكة امرهم
بالسجود فلا يوجد فسقه اي خروجه عن امر ربه بترك السجود لانه
يؤمر بالسجود اذ الامر للملائكة وهو غير داخل فيهم بل هو من الجن
وامر الملائكة لا يشمل الجن كما لا يشمل بني آدم وقد يجاب عن ذلك

الاعتراض بان الملائكة اعلى مرتبة من الجن وامر الاعلى يتضمن امر الادنى
بلا مرتبة وبلا مرية فيكون ابليس هو فيكون ايضا مامورا بالسجود
فيتحقق الفسق عن امر ربه فيرد على المقدمة القائلة بان امر الاعلى
يتضمن امر الادنى منع ظ فان نوقش بان كلام المجيب لا يكون في مقام الاستدلال
بل هو مانع وكلامه سند للمنع فللمناقش ان المقدمة القائلة لا يصلح سنده
لكونها فاسدة في انفسها وفيه ما فيه **بعد الاول** صح استثناؤه منهم
تغليبا فح يكون الامر بالسجدة لجماعة منهم ابليس وعبر عنهم اي عن
تلك الجماعة بالملائكة تغليبا اي تغليب الجنس الكثير الافراد من غير ذلك
الجنس مغمور فيما بينهم باطلاق اسم ذلك الجنس على الجميع **بعد الاول** وهو واحد
اي الكل متحد من حيث انه كلام الله تعم وان تفاوت من حيث خصوصيات
النظم المقروء فعطف التفاوت على التعدد في قوله وانما التعدد و
التفاوت قريب من العطف التفسيري ذلك ان تقول كلها كلام
الله اي دال عليه فمعنى الوحدة ظاهر والانسب لقوله اي تقول الشارح
كما ان القرآن هو كلام واحد اقول تفصيل الكلام في هذا المقام بحيث
يتضح به المرام وهو ان كلام الله الملك العلام قد يطلق على الكلام
النفسي اي الصفة القائمة بذات الله تعم الازلية وقد يطلق على الكلام
اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات المؤلفة من الاصوات
والحروف وكذا لفظ القرآن كما عرفت في مبحث الكلام وهكذا الامر
في التورية والانجيل والزبور وغير ذلك من اسماء الكتب السماوية

المنزلة الى الرسل فان ارادوا بها اى بالكتب من لها على انبيائه تعـ
الكلام النفسي امر شخصي واحد بالعدد لا يكون الا جهة كثيرة ولا يقبل
القسمة والتجزية لا في الخارج ولا في الذهن لا الى اجزاء خارجية ولا الى
اجزاء عقلية فهو الواحد المطلق كالواجب تعـ له تعلقات حادثة متعددة
متكثرة في نفسها لكنها امور اعتبارية خارجة عن الكلام النفسي فان
ارادوا بالكتب المذكورة الكلام اللفظي فالحق انها امور متكثرة
متعددة في نفس الامر لها من جهة واحدة لها يصير واحدا وتلك
اى جهة الواحدة محمولة عليها بالطبع وهي اما كلام الله اى مخلوقة الله تعـ
ليس من باب لغات المخلوقين ولا دال على كلام النفسي فانه يصدق
على كل واحد من الكتب المذكورة انه دال على كلام النفسي واما غير ذلك من المحمولات
التي يصير جهة واحدة لها ككتاب الله تعـ والمنزل من السماء فالوحدة العارضة
لها على تقدير الاول هو الوحدة المطلق الذي هو قسم من الوحدة بالعدد
وعلى تقدير الثاني هو الوحدة بالمحمول سواء كان ذلك المحمول كلامه او كتابه
او المنزل من السماء او الدال على كلام النفسي واذا تحققت ما تلوناه
عليك علمت انه يجوز ان يراد بالوحدة في قول الشارح وهو واحد المطلق
فمحصول كلامه ان كلها كلام نفسي هو واحد مطلق لا تعدد فيه بوجه
من الوجوه وانما التعدد والتغاير في الكلام اللفظي اى النظم المقرور
والمسموع ويجوز ان يراد به الواحد بالمحمول فيجب ان يراد بالكتب
الالفاظ المركبة من الاصوات فمحصول كلامه انها وان كانت

امورا

امورا متكثرة متعددة من جهة خصوصيات النظم والتركيب لكن لها
جهة واحدة محمولة عليها وهي كونها كلام الله تعـ مثلا فانه يصدق
على كل واحد منها كلام الله تعـ فظاهر كلام المحشي مشعر بان حمل
الواحد في قول الشارح على الواحد بالمحمول كما يدل قيد الحيثية في الموضعين
حيث قال اى الكل متحد من حيث انه كلام الله تعـ وان تفاوت من حيث
خصوصيات المقروء فقوله فعطف التفاوت على التعدد قريب
من العطف التفسيري اشارة الى انه ليس بين معنى التعدد والتفاوت
فرق كثير ولم يحصل من ذكر كل واحد منها فايدة جديدة الا انه
لا يجوز حمل التعدد ههنا على معناه الحقيقي بل يجب حمله على معنى التفاوت
وكما توهم ذكر الفاء في قوله فعطف التفاوت اذ لو كان المراد نفي
التعدد يرد عليه ان التعدد من اللفظي واقع فلا معنى لنفيه وقوله
وان يقول الخ اشارة الى انه يجوز ان يكون جهة الوحدة هو مفهوم
الدال على كلام النفسي وقوله فمعنى الوحدة الخ اشارة الى ان يكون
كون جهة الوحدة مفهوم اولى من كونها مفهوم كلام الله تعـ وان
حمل الوحدة على الوحدة بالمحمول اولى من وحدة العدد ولا يخفى ضعف
قوله الاول انسب بقوله كان القرآن هو كلام واحد قد عرفت
ان القرآن يطلق على المعنيين فيجوز حمل الوحدة فيه على المعنيين
ايضا واذا كان على الوحدة بالمحمول يجوز اعتبار محمولاته على ما ذكرناها
فلا يبقى للاولوية والانسبية وجه فتأمل فانه دقيق

اى ثابت

بالخبر المشهور يفهم منه ان المعراج من السماء ايضا مشهور اى ثابت بالخبر
المشهور لان الحق المغير اثبات بالخبر المشهور متعلق بمجموع قول المص
المعراج لرسول الله تعم الى قوله من العلى فيصير محصوله ان المعراج للرسول
فى اليقظة بشخصه الى السماء ثابت بالخبر المشهور وكذلك المعراج من العلى
اى من السماء الى ما شاء الله تعم ثابت بالخبر المشهور ولا يكون مخالفا
لما سيصرح الشارح من ان المعراج من السماء الى الجنة او العرش او غير
ذلك احاد وذلك لان ما ثبت بطريق الاحاد وهو مخصوص [illegible] صعده
ما اليه المعراج من الجنة او غيرها دون المعراج العروج من السماء فان
ثبوته بالخبر المشهور [illegible] واجيب بان المراد الرؤية بالعين
يعنى ان الرؤية التى وقعت فى عبارة معاوية هى الرؤية بالعين
وكذا الرؤيا الواقعة فى الاية يراد بها الرؤية بالعين فلا يثبت
بالقول المذكور من دعوى الخصم لا يقال هذا الجواب مخالف لما
افاده الشارح بقوله والصحيح انه عليه السلام راى ربه بفؤاده لا بعينه وكذلك
توصيف الرؤيا بالصالحة كما وقع فى عبارة معاوية يدل على ان
المراد الرؤية فى المنام دون الرؤية فى العين لانا نقول يجوز
ان يكون المراد برؤية غير الله تعم من الاجرام العلوية والاجسام
الفلكية ولانم ان التوصيف المذكور يدل على ان المراد بها الرؤية
فى المنام وقد يجاب ايضا عن اصل الاستدلال بانا سلمنا ان المراد
بالرؤية بالمنام لكن لانم ان الاية وما جعلنا الرؤيا التى اريناك

الافتنة

الا فتنة للناس نازلة فى شان المعراج فان المراد بالرؤيا الواقعة
رؤية هزيمة الكفار فى غزوة بدر فانه عليه السلام راى فى المنام هزيمة
الكفار قبل وقوعها والاية نازلة فى شانها وقيل المراد بالرؤيا
فى الاية رؤيا انه سيدخل مكة شرفها الله تعم ومحصول هذا الجواب ايضا
هو ان المراد بالرؤيا فى الاية الرؤيا فى المنام لكن نزول الاية
ليس فى حق المعراج فلا يحصل منها مطلوب الخصم المنكر وقيل المراد بالرؤيا
الرؤية بالعين لكن سماها اى رؤية العين رؤيا مشاكلة على قول
المكذبين فانهم كانوا يقولون المعراج هو الرؤيا فى المنام فقال
معاوية هو رؤيا صالحة بطريق المشاكلة اى هو معراج واقع فى اليقظة
معاينة وفى هذا الاطلاق استهزاء وسخرية للمكذبين كما فى قوله تعم
اين شركائى الذين فانه استهزاء وسخرية للمكذبين والا امتنع
شريك البارى فضلا عن الشركا والله اعلم [illegible] والمعنى ما جسم
محمد عن الروح بل معه بروحه وكان المعراج للروح والجسد والاولى
ان يجاب عن الاستدلال بهذا الحديث بان المعراج كان مكررا
مرة وقع لشخصه ومرة وقع بروحه فقط وقول عائشة رضى الله عنها
حكاية عن الثانية التى وقعت بالروح فقط دون الاولى الواقعة بالشخص
ووجه اولوية هذا الجواب هو ان الحديث محمول على الظاهر المتبادر على
هذا التقدير بخلاف الجواب المذكور فى الشرح فان ظاهر الحديث يدل
على عدم مفارقته عن الروح ولا يذهب عليك ان هذا انما يتم اذا ثبت

هى

جسد

تكرر المعراج والا فالجواب على التجويز العقلي اولى ليس من بنائه على فرض
العبارة عن الظاهر وفي الشفاء لم يحدث عائشة رضي الله عنها بقولها لما
ما فقد جسد النبي عليه السلام ليلة المعراج من المشاهدة لانها ما لم يكن في
حزوجه عليه السلام ولا في سن من يضبط ولعل ما لم يكن ولدت بعد على الخلاف
في الاسراء متى كان فقيل كان في اول الاسلام بعد البعث بعام ونصف
وقيل كان بخمس قبل الهجرة وقيل بعام قبلها وكانت عائشة في الهجرة
بنت نحو ثمانية اعوام فاذا لم تشاهد عائشة ذلك دل على انها
حدثت بذلك عن غيرها فلم يرجح خبرها على خبر غيرها بقوله بخلاف ما يفيد
ليس خبر عائشة رضي الله عنها بثابت والاحاديث الآخر الدالة
على ان المعراج كانت بجسده ثابتة هكذا قيل بل ان لا يكون استدراجا
ان وافق غرضه والا يسمى اهانة كما روي ان مسيلمة الكذاب
دعا لاعور ان يصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء
وقد يظهر الخوارق للعادة من قبل عوام المسلمين تخلصا لهم
عن المحن والمكاره ويسمى معونة قالوا الخوارق للعادة انواع
اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وفيه نظر بل هي ستة بضم
الارهاص وهو الامر الصادر عن النبي عليه السلام قبل البعثة والاستدراج
يرد عليه ان الخوارق سبعة بضم السحر وطريق ضبطها ان
يقال ان الامر الخارق للعادة لا يخ اما ان يكون مقرونا بكمال العرفان
والطاعة بحسب الامكان او لا يكون فان كان الثاني فهو المعونة

وان كان الاول فهو اما ان يكون مقرونا بدعوى النبوة او لا فان كان الاول
فهو المعجزة وان كان الثاني فهو الكرامة ان لم يبعث ظهورها والا فهو الارهاص
وان كان الثاني اي لا يكون ذلك ~~الكرامة~~ الامر الخارق للعادة مقرونا
بالايمان والعمل الصالح فلا يخ اما ان يكون مقرونا بمباشرة اعمال مخصوصة
يجري فيها التعلم والتلمذ او لا وان كان الاول فهو السحر وان كان الثاني
فاما ان يكون موافقا للدعوى او لا فان كان الاول فهو الاستدراج
وان كان الثاني فهو الاهانة هو الاول الكتاب ناطق بظهورها من مريم
ارهاصا ومن صاحب سليمان عليه السلام ان قبل يحتمل ان يكون الاول اي ظهور
الخارق من مريم ارهاصا لنبوة عيسى عليه السلام او معجزة لنبوة زكريا عليه السلام وان
يكون الثاني اي ظهور الخارق من صاحب سليمان معجزة من سليمان عليه السلام
فلم يدل الكتاب الا على وقوع ارهاص او المعجزة وليس شيء منهما بكرامة
كما عرفت في الحاشية السابقة قلنا نحن لا ندعي الا ظهور امر خارق للعادة
عن بعض الصالحين بلا دعوة نبوة ولا قصد اثباتها اي ظهور النبوة
كما وقع في حق مريم وصاحب سليمان عليه السلام وليس الكلام بكرامة الا خارقا
مقرونا بالايمان وكمال العرفان عاريا عن مقارنة دعوى النبوة وما سبق
من التفرقة فهو بمجرد الاصطلاح ولا يضرنا تسميته اي تسمية ما ظهر من بعض
الصالحين والصالحات بكريم وصاحب سليمان ارهاصا او معجزة
لنبي هو اي البعض من امته اي ذلك النبي وسياق القصص والآيات
يدل على انه لم يكن هناك دعوى النبوة ولا قصد التصديق بهم في دعوة
النبوة

بل يمكن لذكريا علم بذلك والا ما سئل بقوله انى لك هذا فظهر انه ليس معجزة
فتعين انه كرامة هو المطلوب كذا افاد العلامة التفتازاني في شرح المقاصد
وفيه بحث لان الخوارق الارهاصية ليس من محل النزاع يعني لا نزاع
لاحد في وقوع الخارق للعادة قبل البعثة للانبياء وظهوره من قبلهم
اي من قبل دعوى النبوة والا فالنزاع لفظي يعني لو قلنا بوقوع النزاع
فيه لصار راجعا الى مجرد الاطلاق والتسمية اي الى ان الخوارق
الصادرة قبل البعثة هل يطلق عليه لفظ الكرامة او لا بل هو مسمى
بالارهاص ولم يصير النزاع حقيقيا لان وقوع الخارق قبل البعثة للانبياء
امر غير مستبعد ولا يخفى فساده اي فساد جعل ذلك النزاع الواقع
فيما بين فحول العلماء راجعا الى نزاع اللفظي كما لا يخفى اقول كلام صاحب
المواقف تصريح بان نزاع الخصم واقع في الارهاص ايضا حيث قال
احتج من لم يجوز الخارق اصلا لا امر بجوابه ويفسد باب اثباتها والجواب
انها تمتاز بالتحدي مع ادعاء النبوة في المعجزة وعدمه اي عدم
التحدي مع ادعاء النبوة في الكرامة انتهى كلامه على انا نقول ان سؤال
ذكريا لا يدل على جهله لانه يحتمل ان يكون ذلك السؤال امتحانا لمعرفة
مريم هل تعرف ام لا هو الاول بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها
اعلم ان لفظ بينا بالالف الاشباع اي مع الالف الحاصل من اشباع
فتحة النون وكذلك لفظ بينما اي لفظ بين مع لفظ ما المزيدة الملحقة
ببين فان كل واحد منهما من الظروف الزمانية اللازمة الاضافة الى

الجملة

الى الجملة الاسمية اكثرها وانما قلنا يجوز اضافتها الى الجملة الفعلية
كما ذكر في شرح الكافية وفيهما اي في اللفظين المذكورين معنى المجازاة
اي جعل الشيء جزاء وجوابا لاخر فلا بد لها من جواب فان تجرد عن كلمتي
المفاجأة فهو العامل ليس الا الجواب كقولكم بينما نحن مضطرون
اتى لقاء المحبوب اي جاءت انتظارنا اليه وكذا الحال في بينا والا اي
وان لم يكن تجرد عن كلمتي المفاجأة بل كان متصلا لاحد كلمتي المفاجأة
فالعامل فيها ليس الا معنى المفاجأة المأخوذة من تلك الكلمتين كما في الحديث
فيه
فان مودته ان كان رجل يسوق بقرة قد حمل عليها فبينا جاءت
التفات بها اي التفت من اوقات حمله عليها وقالت اي لم اخلق بهذا
وانما خلقت للحرث وهكذا الامر في سما هو الاول فقال الناس اي عند
حكاية النبي عليه السلام هذه القصة التي سمعها النبي عليه السلام من الملك قال الناس
في وقت استماعهم تلك الحكاية متعجبا سبحان الله بقرة تكلم اي تتكلم
فحذف احدى التائين فانه اذا اجتمع تاآن في اول مضارع تفعل
يجوز حذف احدهما نحو تنزل الملائكة اي تتنزل الملائكة فقال عليه السلام
امنت بهذا اي صدقت فيما سمعت منه من تكلم البقرة هو الاول
اشارة الى الجواب بقوله ويكون ذلك حاصله اي حاصل هذا الجواب
عن استدلال الخصم على نفي الكرامة هو ان الاشتباه وعدم التفرقة
بين المعجزة والكرامة ليس الا عند ادعائه اي ادعاء الولي الذي
يظهر من قبله خارق العادة الرسالة لنفسه وهو ادعاء الرسالة
بنفسه

يستحيل منه اي من الولي لانه كذب صريح تحت اجتناب الاولياء عنه
ولانه اي الولي متدين بدين رسول الذي هو ذلك الولي من قومه برسالته
اي برسالة رسوله الذي هو يدينه واذا عرفت ان الاشتباه
ليس الا عند الادعاء فعند عدم الادعاء لا اشتباه لانه اي ظهور
خرق العادة من قبل الولي كرامة له معجزة لرسوله ثم اعلم ان
ظاهر هذه العبارة مشعر بان اطلاق المعجزة على الكرامة بطريق الحقيقة
وقد سبق في صدر الكتاب في مبحث خبر الرسول ان عد الكرامة
معجزة انما هو بطريق التشبيه لاشتراكهما في الدلالة على حقيقة دعوى
النبوة لا على سبيل الحقيقة فتدبر هو الاول والاحسن ان يقال
بعد الانبياء عليهم السلام قال عليه السلام لابي الدرداء حين
كان يمشي امام ابي بكر رضي الله عنه ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره
نفي افضلية الغير لكن السوق اي سوق ذلك ليس لهذا بل انما
يساق ذلك الكلام لاثبات افضلية المذكور اي افضلية ابي بكر
رضي الله عنه كما لا يخفى على من له ذوق سليم وفهم مستقيم ولهذا
افاد ذلك الكلام ان ابي بكر رضي الله عنه افضل من ابي الدرداء
والسر في ذلك ان الغالب من حال الناس هو التفاضل دون التساوي
فاذا انتفى افضلية احدهما ثبت افضلية الآخر وبه اي بهذا
الحديث يظهر ان ابا بكر رضي الله عنه افضل من ساير الامم ايضا
كما يظهر به اي من ابي الدرداء لما عرفت من الاسوق العبارة

لاثبات

لاثبات افضلية ابي بكر رضي الله عنه لا لنفي افضليته فمؤدى الحديث ان
ابا بكر رضي الله عنه من كل واحد طلعت عليه الشمس وغربت غير النبيين
والمرسلين وفي شرح المواقف هكذا والله ما طلعت الشمس ولا غربت
بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر رضي الله عنه فالوجه
ان يقال ان الحديث يدل بصريحه على كون ابي بكر رضي الله عنه افضل من
غير النبيين ويلزم منه بهذا كونه افضل من النساء ايضا لان جنس الرجل
افضل من جنس النساء اتفاقا وبه يظهر ان ابا بكر رضي الله عنه افضل
من جميع الامم هو الاول اراد البعدية الزمانية يرد عليه انه ان اريد
بقول المص بعد نبينا اي بعد موت نبينا لم يفد كلام المص افضل البشر
بعد نبينا ابو بكر التفضيل على من مات قبله يعني لم يفد كلام المص تفضيل
ابي بكر على من مات قبل موت نبينا عليه م وان اريد بقوله بعد نبينا
اي بعد بعث نبينا فلا يصح قول المص افضل البشر بعد نبينا ابو بكر
رضي الله عنه على الاطلاق لاستلزام التفضيل على النبي عليه م ايضا
ايضا فينبغي ان يختص النبي عليه م وعلى كلا التقديرين اي على تقدير
ان يكون المراد بعد موت نبينا او بعد بعث نبينا لم يفد كلام المص
التفضيل اي تفضيل ابي بكر رضي الله عنه على ساير الامم والمراد
هو تفضيله على جميع الامم قيل المقصود ههنا بيان التفاضل فيما بين
خلفاء الاربعة وانهم افضل الصحابة والاهتمام به لكثرة الاختلاف
فيه له وجه وجيه هو الاول لا بد من تخصيص عيسى عليه م وكذا

يجب تخصيص الياس النبي عليه م والخضر النبي عليه السلام وادريس
النبي عليه م اذ قد ذهب العظماء من العلماء الى اربعة من الانبياء
في زمرة الاحياء الخضر والياس في الارض وعيسى وادريس في السماء م
قيل وجه التصريح به دون غيره من الانبياء الثلاثة الاتفاق
في وجوده والاختلاف فيهم هو الاو وعلم يفد التفضيل على التابعين
ومن بعدهم اي لم يفد التفضيل عليهم افادة صريحة اي صريحة ولم يرد
الشارح نفي الافادة مطلقا سواء كانت صريحة او استلزاما والا
اي وان لم يكن الامر كذلك بل كان مراده انه لم يفد كلام التفضيل
عليهم لا صريحة ولا استلزاما فهو محل النزاع لان كلامه تصريح يدل
على التفضيل على سائر الصحابة ولا نزاع لاحد في ان الصحابة افضل
منهم اي من التابعين ومن بعدهم ولا شك ان الافضل من الافضل
من جماعة افضل منها وبهذا التوجيه على وجه كلام المص من غير
ان تغير فيه ولذلك قال الشارح سابقا بعد الانبياء ولم يقل والصواب
ان يقال بعد الانبياء يعني يجوز ان يراد بقول المص وافضل البشر
بعد نبينا افضل كل بشر موجود على وجه الارض في زمن النبي عليه م
غير النبي عليه م ابو بكر ويلزم منه التفضيل على التابعين ومن بعدهم
كما مر آنفا فلم يحتج ذكر الانبياء بدل نبينا كما لا يخفى هو الا و وعلى هذا
وجدنا السلف اي اكثر اهل السنة وانما فسرنا كلام الشارح به
لانه قد ذهب بعض الى تفضيل على على عثمان رضي الله عنهما لا الآخر
والبعض م

والاحسن ان يقال م

الى التوقف

الى التوقف فيما بينهما وفي شرح المقاصد قال اهل السنة الافضل ابو بكر
ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم وقال البعض منهم الى تفضيل علي
على عثمان والبعض الآخر الى التوقف فيما بينهما قال امام الحرمين مسئلة
امتناع امامة المفضول ليست بقطعية ثم لا تشهد من العقل على تفضيل
الائمة على البعض والاخبار الواردة في فضائلهم متعارضة لكن الغالب
على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم تتعارض الظنون في عثمان وعلي
رضي الله عنهم هو الاو فللتوقف جهة لان قرب الدرجة وكثرة
الثواب امر لا يحيط به الا العلم المحيط بمعرفة التيسر امر فلا يعلم
ما بلغته الينا الاخبار من الله ورسوله وقد عرفت ان الاخبار
متناقضة والنصوص متعارضة فلا يوجب كمال المعرفة وعلم اليقين
واما كثرة الفضائل فمما نعلم بتتبع الاحوال وقد تواتر في حق علي
رضي الله عنه ما يدل على عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه
بالكمالات واختصاصه بالكرامات ومع ذلك لا يدل على افضلية
علي على عثمان فضلا عن الدلالة على التفضيل على ابي بكر وعمر بمعنى
انه اكثرية فضائله وكمالاته العلمية وكيف فان العلوم بالتواتر
هو الكثرة دون الاكثرية قال الآمدي يراد بالتفضيل اختصاص
احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر
كالعالم والجاهل واما بزيادة فيها لكونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير
مقطوع فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد
منهم

يحيط بدل

فمما بدل

الا ديمكن بيان مشاركة غيره له فيها و بتقدير عدم المشاركة فقد يمكن
بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة
الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل
كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم
بالافضلية بهذا المعنى ايضا [illegible] وقد اجتمعوا يوم توفي بعض الناس على
من توفيت النبي عليه م اذا استوفيته فكان الامام اذا استوفيت
الذي انت فهو اي الميت متوفي الدهر مستوف بهذا المعنى
قالوا للميت متوفي وقد يجئ توفي مبني للفاعل بمعنى مشتملا لحاج
لا الى القائل والمشهور ان ابا بكر خطب حين وفاته عليه م وقال
يا ايها الناس من كان يعبد محمدا فقد مات ومن كان يعبد رب
محمد فانه حي لا يموت لابد بهذا الدين ممن يقوم به فانظروا
وما تروا ارائكم فنبادروا من كل جانب وقالوا نعم صدقت لكن
ينظر في هذا الامر ولم يقل احد لا حاجة الى الامام به ذلك الدين القيم
وبكروا الى سقيفة بني ساعدة اي اتوا بكرة الى سقيفة بني ساعدة
كذلك الامر وتركوا اهم الاشياء ورفع وهذا دليل على وجوب نصب
الامام كما لا يخفى [illegible] عن خطأ في الاجتهاد وقال اهل الحق
اتفقوا على ان المصيب في الحكم محاربة معاوية واتباعه علي رضي
الله عنه لانه ثبت من امامته ببيعة اهل الحل والعقد وظهر من تفاوت
ما بينه وبين المخالفين وتكاثر من الاخبار في كون الحق معه وما وقع

صلوة المحلى

والنادر حكم الله

عليه

عليه من الاتفاق حتى ان من الاعداء لا افضلية حقيقة بالامامة معاوية
واخوانه اي اقوامه واتباعه بغوا عن طاعته اي عن طاعة علي رضي
الله عنه مع اعترافهم بانه افضل من اهل زمانه وانه لا احق
بالامامة منه وذلك بينهم لخروجهم على الامام المحقق بسبب شبهة
هي ترك القصاص عن قتل عثمان رضي الله عنهم عنه فانهم يظنون
ان عليا رضي الله عنه مالا وعاون على قتل عثمان رضي الله عنه
حيث ترك معاونته وجعل قاتليه خواصه وترك القصاص
عن غير قتله مع كونه قادرا على القصاص ما اجتمع الفريقان بصفين
ودامت الحرب بينهم مشهورا وتسمى ذلك حرب صفين وفي
شرح المقاصد فان قيل الكلام في ان عليا رضي الله عنه اعلم وافضل
وفي باب الاجتهاد اكمل لكن من اين لكم ان اجتهاده في هذه المسئلة
وحكمه بعدم القصاص على الباغي صواب واجتهاد القائلين
بالوجوب خطاء ليصلح لهم مقاتلتهم ومحاربتهم وهل هذا الا كما
اذا خرج طائفة على الامام وطلبوا منه الاقتصاص ممن قتل مسلما
بغير حق قلنا ليس قطعيا لخطائهم في الاجتهاد عايدا الى حكم
المسئلة نفسه بل لاعتقادهم ان عليا رضي الله عنه يعرف القتلة
باعيانهم ويقدر على الاقتصاص منهم كيف وقد كانت عشرة
الاف من الرجال يلبسون السلاح وينادون انا كلنا
قتلة عثمان رضي الله عنه وبهذا ظهر فساد ما ذهب اليه

الوصلة والعمرية من المصيب احدى الطائفتين قتلة ولا نعلم على
البغين وكذا ما ذهب اليه البعض من كلتا الطائفتين على الصواب
بناء على ان تصويب كل مجتهد وذلك لان الخلافة انما هو فيما اذا
كان كل منهما مجتهدا في الدين على الشرائط المذكورة في الاجتهاد
ولان كل من يستحل بشبهة وبتاويل تاويلا فاسدا او لمذاهب
الكفر ومن الى ان اول من بغى في الاسلام معونة قتلة عثمان لم
يكونوا بغاة بل ظلمة وغفاة لعدم الاعتداد بشبههم ولانهم
بعد كشف الشبهة اصروا اصرارا واستكبروا استكبارا [هو الاول]
ولعله المراد بالخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة
ويحتمل ان يراد ان الخلافة على الولاء اي على التوالي من غير انقطاع
تكون ثلثين سنة الظاهر ان الشارح ايضا غرضه التوالي وعدم
الانقطاع كما يدل عليه قوله وبعدها قد يكون وقد لا يكون فلا يبقى
كما ذكره المحشي من الاحتمالات وجه وجيه بل لا يخلو عن ركاكة حيث
لم يعتبر الكمال واكتفي بمجرد التوالي كما لا يخفى هو الاول لقوله
عليه من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان الحديث
يدل على وجوب معرفة الامام في كل زمان ووجوب المعرفة مقتضي
وجوب الحصول فيدل الحصول على مطلق الوجوب لا على انه يجب
سمعا ولا على نفي الوجوب العقلي وبالجملة فان هذه الادلة المذكورة
في الشرح منها قوله عليه من مات الحديث ومنها قوله لان الامة

قد جعلوا

قد جعلوا الخ ومنها قوله لان كثيرا من الواجبات الخ كلها لا تفاد مطلق
الوجوب فلا يفيد شيء من الادلة المذكورة ان نصب الامام يجب
علينا سمعا واما انه لا يجب علينا عقلا ولا يجب على الله تعالى اصلا لكنها
مع مقدمتين قد سبق بيانهما تفيد الوجوب السمعي والمقدمتان
السابقتان هي انه لا يجب على الله تعالى شيء وانه ينتفي الحسن والقبح
العقليان فان مفاد الادلة المذكور مطلق الوجوب ومفاد المقدمة
الاولى ينفيه على الله تعالى ومفاد الثانية نفي الوجوب العقلي فتعين
الوجوب العقلي السمعي الى ذلك اشار المحشي بقوله واما انه لا يجب
علينا عقلا ولا يجب على الله اصلا لا وجوبا عقليا ولا وجوبا شرعيا
فلبطلان قاعدة الوجوب على الله تعالى ولبطلان قاعدة الحسن والقبح
العقليين كما هو مذهب المعتزلة وايضا نقول لو وجب نصب الامام
على الله تعالى لما خلا الزمان عن الامام لانتفاء ما هو الواجب على الله تعالى
والتالي باطل لخلو كثير الاوقات بعد الائمة الاربعة والخلفاء الراشدين
عن الامام بالاتفاق فالملزوم مثله فان قيل لو وجب نصب الامام سمعا
على الائمة لزم انطباق الامة في اكثر الاعصار على ترك الواجب لانتفاء
الامام المتصف بما يجب من الصفات سيما بعد انقضاء الدولة العباسية
ولقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا
[بدل علي] وقد تم ذلك بخلافة علي ومعاوية ومن بعده ملوك وامراء الائمة
وخلفاء فاللازم منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة

لا يجتمع على الضلالة لو تركوه على قدرة واختياره لا عن عجز واضطرار والحديث مع انه من باب الآحاد يحتمل الوصف الخلافة على وجه الكمال كما مر ولفظ الميتة الواقع في الحديث بكسر الميم بناء المصدر للنوع اي مات نوعا من الميتة اي ميتة الجاهلية وهي كالجلسة الخ بناء بالنوع ومعنى النسبة اي نسبة الميتة الى الجاهلية كونها على طريق ميتة اهل الجاهلية وضلالتهم فانهم لم يعلموا طريق صواب يوجب سلوكه نجاتهم عن الخطر والاضطراب في دار الدنيا ويوم ولم يواظبوا على الطاعات ولم يعملوا العبادات حتى يكون لهم في الآخرة درجات لان العرب في زمان الجاهلية لم يكن لهم امام مطاع يعمهم بالاحكام على الانصاف ويبين لهم السنن والفرائض والواجبات فمن لم يعرف امام زمانه مع انه في ظل امامه فقد عاش عيش الجاهلية ويموت جاهلية وقد يقال المراد ههنا بالامام يعني المراد بلفظ الامام الواقع في الحديث هو النبي عليه السلام وقد جاء لفظ الامام بمعنى النبي عليه السلام في القرآن كما قال الله تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما وذلك بالنبوة على ما ذهب كثير من المفسرين والا فبعض الامة كلهم لان ترك الواجب معصية والمعصية ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار ولكون نصب الامام مقدورا لهم بعد خلفاء الراشدين ثم فلا اشكال اصلا وقد

السلفناك

السلفناك ذلك السؤال والجواب قيل لا تغفل هو الاولى مع عدم القطع بعصمته يرد عليه ان الشرط اي شرط الامامة هو وجود العصمة وتحققها لا العلم بوجود العصمة وعدم القطع بوجود عصمة ابي بكر رضي الله عنه كما ادعيه الشارح على تقدير التسليم انما ينافي الثاني اي وجود العلم بالعصمة فلا ينافي في ذلك اي عدم القطع بوجود العصمة الاول اي وجود العصمة فيه في الواقع لجواز ان يكون معصوما ولم يكن لاغ علم به فانتفاء العلم بالعصمة لا يوجب انتفاء العصمة نفسها يرد عليه ان ما ذكروا ان كان كلاما حقا وقولا صادقا لكن بقي ههنا شيء وهو انه لو كان وجود العصمة شرطا في الامام لما جاز نصب الامام الا بعد معرفة تحقق ذلك الشرط فيجب على اهل اللغة ومن تبعهم الجزم بوجود العصمة والقطع بتحققها فيمن بايعوه واعتقدوا امامته وخلافته وذلك امر لا يخفى على العاقل المتامل فيجب امام الحرمين بعصمة ابي بكر رضي الله عنه واما الحكم بعدم اشتراط العصمة في الامامة واما الجزم باشتراط امر في شيء مع القطع بوجود الشرط عند الجزم بوجود المشروط فغير معقول على انا نقول ان عدم قطعنا بوجود العصمة في ابي بكر رضي الله عنه غير مفيد لانتفاء اشتراطها في الامامة لانه على تقدير ان تكون العصمة شرطا في الامامة يكفي معرفة اهل البيعة وقطعهم بوجودها وعدم قطع اهل البيعة غير معلوم وحاصله انه اراد الشارح بعدم القطع بعصمته

عدم قطعنا بها فعلى تقدير التسليم لا يلزم منه انتفاء الاشتراط لجواز
قطع اهل البيعة بوجودها فيه وان اراد عدم قطعهم بها فلانم انهم
لم يقطعوا بوجود العصمة لا يذهب عليك ان جزمهم بوجود عصمته
لا يكفي في جزمنا بامامته على تقدير ان يكون العصمة شرطا للامامة بل يجب
علينا ايضا الجزم بوجود العصمة فيه بل يجب علينا القطع بان اهل البيعة
قاطعون بوجود العصمة فيه على تقدير ان يكون العصمة شرطا للامام
هو الاول فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما ان قلت حقيقة العصمة
كما ذكره الشارح عدم خلق الله الذنب في العبد فعدم العصمة عدم
خلق الله تع الذنب فعدم العدم وجود او مستلزم للوجود فعدم العصمة
اما نفس خلق الله تع الذنب في العبد او مستلزم لذلك الخلق والذنب
والمعصية ظلم اما على النفس او على الغير فكيف لا يكون غير المعصوم المذنب
ظالما قلت معنى قوله اي قول الش حقيقة العصمة كذا اي لا يخلق الله تع
في العبد المذنب مع بقاء قدرته واختياره ان مالها وغايتها ذلك
قدرته بدل
لان العصمة نفسها هي عدم خلق الله الذنب فيكون تعريف العصمة
بعدم الخلق تعريفا رسميا لكونه تعريفا بالغاية في التي رجع عن
ذلك الغاية واما تعريفها الحقيقي وماهيتها الحقيقية فهي ملكة
اجتناب المعاصي مع التمكن منها اي من المعاصي المراد
بالملكة الكيفية الراسخة في النفس وقد يعبر عن تلك الملكة باللطف
لحصولها بمحض لطف الله تع وفضل منه ولا يخفى على من له ادنى

تدبر

تدبر ان غير المعصوم اي من ليس له تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل
فضلا عن ان يكون ظالما ثم يمكن ان يجاب عنه بوجه اخر بان نقال ان الظلم
المطلق اخص من المعصية لانه اي الظلم هو التعدي على الغير والمعصية
اعم من ان يكون متعدية او لا فليس كل عاص ظالما على الاطلاق ولو سلم
فدلالة الاية على صدق الكبرى لا يتم لجواز ان يكون المراد عهد النبوة
والرسالة على ما هو راي اكثر المفسرين يعني لو سلم ان كل عاص ظالم
بناء على ان الظلم اعم من ان يكون متعديا على الغير او لا لانم ان المراد
بالعهد في قوله تع لا ينال عهدي الظالمين عهد الامامة كما ادعاه
الخصم وهي قوله لا شيء من الظالم باهل الامامة وصورة الاستدلال
الخصم كما ذكر في شرح المقاصد هو ان غير المعصوم ظالم لان المعصية
على النفس او على الغير فلا شيء من الظالم باهل الامامة لقوله تع
لا ينال عهدي الظالمين والمراد عهد الامامة بقرينة سياق الاية وهو
قوله تع اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي انتهى كلامه واشار
المحشي الى الجواب الواقع في سياق ولو سلم بقوله وقد يجاب بجواز
ان يراد بالعهد في الاية عهد النبوة على ما هو راي اكثر المفسرين
زايد يعني لو سلم ان كل عاص ظالم بناء على ان الظلم اعم من ان يكون
متعديا على الغير او لا لانم ان المراد بالعهد في قوله تع لا ينال
عهدي الظالمين عهد الامامة كما ادعاه الخصم وهي قوله لا شيء
من الظالم باهل الامامة وصورة الاستدلال الخصم كما ذكر شرح
المقاصد

هو ان غير المعصوم ظالم لان المعصية على النفس او على الغير فلا شيء
من الظالم باهل الامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمراد
عهد الامامة بقرينة سياق الآية وهو قوله تعالى اني جاعلك للناس
اماما قال ومن ذريتي انتهى كلامه واشار المحشي الى الجواب الواقع
في نساق ولو سلم بقوله وقد يجاب بجواز ان يراد بالعهد
في الآية عهد النبوة بعد الاول لا ينزل المحنة اي التكليف يسمى بها
اي المحنة اذ به اي التكليف يمتحن الله عباده ويبلوهم ايهم احسن
عملا وفي ذكر الآية الكريمة اقتباس على ما لا يخفى على من له وقوع بعلم
البديع والبلاء والابتلاء والمحنة والامتحان بمعنى واحد ولما كان
في التكليف امتحان العبد ايهم يطيع وايهم يعصي فسمي بالمحنة بعد الاول
قلنا غير الى ينر هو نصب امامين مستقلين يجب اطاعة كل واحد منهما
على الانفراد لما يلزم من ذلك من امتناع احكام متضادة فاما في الشورى
فالكل بمنزلة امام واحد لان الشورى كما يفهم من ذلك الجواب
ان يجعل النبي او الامام الامامة بين الكثرة بشرط انهم يتشاورون
فيما يتعلق بالامامة وفي اجراء الاحكام الشرعية على العباد يعني
لا يحكم واحد منهم بشيء ما لم يتشاور الآخرين فكل منهم ان يحكم بالامور
الشرعية ويعد النواميس الالهية مع متناول الصالحين فلم يتحقق
منهم اجراء الاحكام المتضادة وهو مستحيل قال في الصحايف
يجوز نصب الامام اذا تباعد البلاد بحيث لا يصل احكام احدهما

الى

الى ما يصل اليه احكام الآخر لعدم لزوم امتثال احكام متضادة
بقي ههنا شيء وهو ان التوافق واجراء الاحكام مع المتبادرة
من ان يتحقق بينهم اختلافات انما يمكن اذا توافقت مؤديات
اجتهاداتهم ولم يوجد التناقض بين مقتضيات افكارهم واما اذا
اردت انظار البعض الى ما يناقض لما يؤدي اليه انظار البعض
الآخر فلا يتصور التوافق والاتفاق بل قد يتمادى ذلك الى المخاصمة
والمنازعة المؤدية الى المجادلة والمحاربة وبذلك يختل امر الدين
والديانة ويبطل نظام امور الخلايق وقد يجاب عنه اي عن اصل
السؤال المذكور في الشرح ايضا بان معنى جعل الامامة شورى
بين الكثرة وان يتشاوروا فنصبوا واحدا منهم ويرضوا به ويجب
ان لا يتجاوزهم الامامة ولا النصب ولا التعيين يعني يشترط ان لا ينصبوا
غيرهم اماما حتى يتجاوزهم الامامة ويشترط ايضا ان لا ينصب غيرهم
واحدا منهم يعني يشترط ان لا يكون ناصب واحد منهم غيرهم حتى يتجاوزهم
النصب ويشترط ايضا ان لا يكون معين واحد منهم للامامة
غيرهم حتى يتجاوزهم التعيين بل يجب ان ينصبوا هم انفسهم واحدا منهم
لم ينصبوه اماما وح لا اشكال اصلا كما لا يخفى فتدبر بعد الاول
لا ينعزل الامام بالفسق والجور يعني لو ام شخص عادل ففسق عن امور به
وخرج عن طاعة الله تعالى فظلم على عباده لم ينعزل عن الامامة ولا ينافي
ما ذكرناه قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين لا ينل العهد ووصوله

ليبقى الابتلاء لان النيل والوصول الى الحدوث ليس له بقاء في الزمان
والمعروض ان الشخص المذكور في آن وصول العهد وبيله عادل
او ظالم لا بقائل بل ينعزل ذلك الشخص عن الامامة كما ذكرته من
قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان النيل وان كان هو بمعنى
الوصول وهو آني ابتداء اي يحدث ولا يوجد في الآن كما ذكرته
ولكنه زماني بقاء اي يبقى في زمان ويدوم فلو صار الامام ظالما
بعد ما لم يكن ولم ينعزل لنال عهد الامامة الظالم لان نيل العهد
باق مع بقاء العهد فلو كان العهد باقيا لكان النيل باقيا وانت
خبير بان الآية لنفي النيل مطلقا تعين يعني لا ينال عهدي الظالمين
لا في آن الحدوث ولا في زمان البقاء لانا نقول الوصول بمعنى المصدر
امر اعتباري آني اي يعتبر العقل بعينه في آن ويحكم بانعدامه فلا
بقاء له وانما الباقي هو الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول
الفعل حقيقة هو الوصول بمعنى الاول دون الثاني ولو لم يكن آن
الوصول ليس معناه الا الامر الثاني فلا نم ان النيل هو بمعنى الوصول
بل المراد ههنا احداث الوصول واليه اشار المحشي بقوله
على ان صيغ الافعال للحدوث فمعنى انه لا يحدث النيل والوصول
للظالمين فلا ينافي ذلك ان يحدث العهد للعادل ثم صار ذلك
العادل ظالما مع بقاء العهد ولهذا السؤال جواب آخر تحقيقي قدمر
في الحاشية التي رابعة فليتامل المتاملون وليعتبر الناظرون

هو الاول

هو الاول ولان العصمة ليست بشرط ابتداء وبقاء اولى ويرد عليه انه
ان اريد بالعصمة ملكة الاجتناب عن المعاصي مع التمكن منها
فلا يتم التقريب ولا يكون سوق الدليل على وفق المط والمط هو ان
يشترط عدم الفسق وتحقق الامامة والخروج عن طاعة الله تعالى
والظلم وعلى العباد لا ينافي الامامة وعهد اشتراط ملكة اجتناب
المعاصي في الامامة لا يستلزم عدم اشتراط عدم المعاصي لجواز
ان يكون الملكة شرطا او يكون عدم العصيان شرطا ووجوده
منافيا للامامة فلا يثبت المط بما ذكره من عدم اشتراط العصمة
وان اريد بالعصمة عدم الفسق فيرد عليه ان عدم اشتراطه
اي عدم الفسق ابتداء مم وكيف فانهم قالوا اشتراط العدالة
في الامامة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره
هو الاول قلنا انه لا فرع من مقاصد علم الكلام اعلم ان مباحث
الامامة وان كانت من الفقه لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب
الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات وهي
امور كلية يتعلق بها مصالح دينية او دنيوية كما ينتظم الامر
بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها
من كل واحد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية
وقد ذكروا في كتب الفقه انه لا بد للامة من امام يحيي الدين
ويقيم السنة وينتصف للمظلومين ويستوفي الحقوق ويضعها مواضعها

كالامامات ابتداء ان كان ينبغي الاشتباه
علم بالاشتراط بين العصمة وعدم
الفسق بشرط ثبوتهم ان المطلوب
ان لا يشترط العصمة

ويشترط ان يكون مكلفا مسلما عدلا ذكرا مجتهدا شجاعا ذا راي وكفاية
سميعا وبصيرا ناطقا قرشيا فان لم يوجد من قريش من يجمع الصفات
المعتبرة ولي كنانى وان لم يوجد فرجل من ولد اسماعيل وان لم
يوجد فرجل من العجم ولا يشترط ان يكون هاشميا ولا معصوما
ولا افضل ممن يولي عليهم لكن لما شاعت بين الناس في باب الامامة
واحكام الخلافة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة من فرق
الروافض والخوارج ومالت كل فرقة من فرق اهل البدع
والاهواء الى تعصبات باردة وتاسفات غير لايقة يكاد يفضي
الى رفض كثير من قواعد الاسلام وترك جم من قوانين الاحكام
ونقض عقايد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع
بانه ليس للبحث عن احوالهم واستحقاقهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال
المكلفين الحقت تلك المباحث بابواب الكلام وادرجت في تعريفه
حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة
والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام ليكون عونا وصونا
للائمة المهتدين عن مطاعن المبتدعين هو الاول ما بلغ مد احدهم
ولا نصيفه هو اي لفظ النصيف عبارة عن مكيال مخصوص فالقيم
اي فعلى تقدير ان يكون المراد بالنصيف مكيالا مخصوصا القيم المجرور
في نصيفهم لاحدهم وقد يجيء النصيف بمعنى النصف فالقيم المجرور للمد
بقيم الميم وهو عبارة عن ربع الذراع قال الجوهري النصيف نصف
الشيء

للقاموس

والنصيف

والنصيف مكيال هو الاول فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي
ابغضهم فلفظ حبي في محل مصدر بمعنى المحبة مجرور بالباء مضاف
الى المفعول الذي هو ياء المتكلم والجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور
بعدهما وهو احبهم فيكونان متعديين على الفعل المتعلق اي فمن احبهم
فاحبهم بحبي بمعنى ان المحبة المتعلقة بهم عين المحبة المتعلقة لي لا يكون
بين المحبتين تفاوت بحسب الحقيقة وانما الاختلاف بحسب الاضافة وهكذا
الامر في قوله عليه السلام فببغضي ابغضهم اي من ابغضهم فابغضهم ببغضي
بمعنى ان البغض المتعلق بهم هو بعينه البغض المتعلق بي نعوذ
بالله من بغض الصحابة الكبار والائمة الابرار والخلفاء الاخيار
هو الاول فلما انه من احوال الناس ما لا يعلم غيره هذا الجواب
انما يتم في خصوصيات الاشخاص وهو باب الاقرار يعني لو كان
مراد السائل هو ان النبي عليه السلام لعن بعض اشخاص المسلمين
بعينه كما نقل عنه وهو مناف لما ذكرتم من ان النبي عليه السلام نهى
عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة فالجواب عنه انه عليه السلام
يعلم من احوال الناس ما لا يعلم غيره فيجوز له ما لا يجوز لغيره من تخصيص
بعض اشخاص المسلمين في اللعن والنهي بالنسبة الى الامة واما
اذا كان محصول السؤال انه صدر عنه عليه السلام اللعن في شان
بعض الاصناف والطوايف المذكورة بالاوصاف كاكل الربوا
وشارب الخمر والزوج على الزوج فانه نقل عنه عليه السلام انه
قال

لعن شارب الخمر ولعن الله تعالى اكل الربوا ولعن الزوج على السروج
فلا يكون الجواب عنه ان يقال انه عليه السلام يعلم من احوال ما يعلم غيره بل
الجواب ان مراده عليه السلام هو ان كل واحد من تلك الاوصاف يوجب
للمتصفين بها استحقاق اللعن فاجتنبوا لعلكم تفلحون وانما قلنا
ان مراده ذلك لان ترتب الحكم كاللعن مثلا على المشتق وكشارب
الخمر واكل الربوا الى غير ذلك عكسه لان الحكم اى اللعن بل ترتب
الحكم على الوصف يدل على انه المناط اى يدل على ان منشاءه وسببه
ليس الا ذلك الوصف والظاهر ان الحصر المستفاد من كلام المحشى
ادعائى ستقيم كما لا يخفى هو الاول ولا يبلغ ولى درجة الانبياء
الاولى ان يذكره فى مباحث النبوة لانه من مقاصد الفن لكونه :.
من الاعتقادات العلميات ومناسبا لمبحث النبوة لكنه لما كان
لا يحطاط درجته من درجة الانبياء اختار ذكره تحت مباحث
النبوة هو الاول فمعناه انه عصمه من الذنوب او معناه انه
وفقه للتوبة الخالصة فان دفع ذنبه بعناية الله تعالى وحسن
توفيقه للتوبة والتائب كمن لا ذنب له هو الاول لا يقال هذه
ليست من النص بل من متشابه اعلم ان اللفظ باعتبار ظهور
المعنى ينحصر فى اربعة اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وباعتبار الخفاء
ينحصر فى اربعة اخرى الخفى والمشكل والمجمل والمتشابه وذلك
لان اللفظ اذا ظهر منه المراد فان لم يحتمل النسخ فمحكم لانه احكام

العمليات بدل

عن وصفها باعتبار مراتب الظهور
والخفاء وينقسم ايضا باعتبار
المفهوم

المراد به

احكام المراد به من احتمال النسخ والتبديل وحكمه وجوب العمل به
كقوله تعالى ان الله بكل شىء عليم فانه علم بالدليل القطعى ان الجهل
نقصان لا يجب تنزيه الله تعالى عنه وان علمه تعالى ازلى وانه تعالى
عالم بجميع الاشياء فلا يمكن تبديل قوله ان الله بكل شىء عليم ولا يحتمل
النسخ والا لزم الجهل وحدوث العلم وكلاهما باطلان والا اى وان
لم يكن الامر كذلك بل كان معنى المراد محتملا للنسخ فح ان لم يحتمل التاويل
والتخصيص فمفسر مثل قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون فالملائكة
اسم ظاهر عام ولكنه يحتمل الخصوص فلما فسره بقوله كلهم
انقطع هذا الاحتمال لكنه بقى احتمال الجمع والتفرق فانقطع احتمال
تاويل التفرق بقوله اجمعون وحكم المفسر وجوب العمل على
احتمال النسخ والا اى وان احتمل التاويل التاويل والتخصيص
فان سبق ذلك الكلام لاجل ذلك المراد فنص فهو ما ازداد
وضوحا على الظاهر بمعنى فى المتكلم لا فى نفس الصيغة وحكمه وجوب العمل
بما وضح على احتمال تاويل هو فى حيز المجاز كقوله تعالى واحل الله
البيع وحرم الربوا فانه نص فى التفرقة بين البيع والربوا
حيث سبق لذلك لانهم كانوا يدعون المماثلة بينهما كما قال الله تعالى
ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا فقال الله تعالى ردا لهم واحل
الله البيع وحرم الربوا والا اى وان لم يكن سوق الكلام لذلك
المعنى المستفاد فظاهر وهو اسم لكلام ظهر منه المراد به للسامع

بقسعته وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه فالظ نفس البيان من غير
كيفية والنص والمفسر والمحكم بيان مع كيفية يعني البيان
يسمى ظاهرا من غير ان السياق له فاذا اتصل به ما يقطع المجاز
والتاويل يسمى مفسرا او اذا اتصل به ما يقطع المجاز والتاويل
والتبديل يسمى محكما مثال الظ قوله تعـ واحل الله البيع وحرم
الربوا فانه ظاهر في تحليل البيع وتحريم الربوا حيث يفهم بسماع
الصيغة من غير قرينة واذا خفي المراد من اللفظ فان خفي
لعارض فهو خفي وهو ما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال
الا بالطلب وحكمه النظر فيه لتعلم ان اختفاءه لمزية او نقصان ليتبين
ظهر المراد كآية السرقة في حق الطرار والنباش فان الطرار والنباش
لا يدخلان في السرقة لانها الاخذ خفية ومحلها مال محرز مملوك
ونصابها قدر عشرة دراهم مضروبة والطر ليس اخذ الخفي
لانه اخذ الكيسة في خارج الكم والنبش ليس اخذ المملوك فلذلك
لا يلزم قطعهما بقوله تعـ والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
وان كان لنفسه وادركه اى الخفاء عقلا فهو مشكل وحكمه
اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتامل
فيه الى ان يتبين المراد نحو قوله تعـ فان كنتم جنبا فاطهروا
وقع الاشكال في الفم فانه ظاهر من وجه باطن من وجه لكن يمكن
ادراكه بالتامل او ادرك الخفاء نقلا بالدليل النقلي فهو

مجمل

مجمل وهو ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد اشتباها لا يدرك
بنفس العبارة بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التامل وحكمه اعتقاد
الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه الى از [illegible] المراد ببيان
المجمل كالصلوة والزكوة اولم نعلم ان المراد معناهما فبين النبي
عم ان المراد بهما الاركان المخصوصة والاعطاء المخصوص وان لم
يدرك اى الخفاء اصلا فهو متشابه كالمقطعات في اوائل السور
كاليد والوجه ونحوهما وحكمه ا[illegible]قه قبل [illegible] ضافة هذا
بيان اجمالي للكلام المجمل فمن [illegible] التفصيل فليرجع الى كتب
الاصول قوله الاول اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي ولم
يكن المستحل مؤولا في غير ضروريات الدين وانما قيد بقوله
اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي لانه اذا لم يثبت كونها
معصية بدليل قطعي لم يكن استحلال ما ثبت بدليل قطعي كونه معصية
لا يكون كفرا وانما قيد في غير ضروريات الدين لان استحلال معصية
علم كونها معصية من ضروريات الدين كفر سواء كان المستحل
مؤولا اولا اما اذا لم يعلم من ضروريات الدين فالمستحل ان لم يدع
شبهة محتملة فهو كافر والا فلا كتاويل الفلاسفة دلايل حدوث العالم
ونحوه من حشر الاجساد في الروحانيات ونفي علم الباري بالجزئيات
وقدرته خالق الارض والسموات لا يدفع كفرهم لانها من ضروريات
الدين فالانكار كفر سواء كان مع الانكار تاويل اولا لهذا الذي

ذكرناه من لزوم الكفر قطعا من انكار عقايد الاسلام فى غير الاجماع
القطعى مما يكون منصوصا عليه وما يكون من ضروريات الدين متفق عليه
واما كفر منكره اى منكر الاجماع القطعى الذى لم يصر من ضروريات الدين
ففيه خلاف هذا نهاية ما تيسر لنا من تحرير كلام المحشى فى هذا المقام
وتحرير المرام ولا يخفى على طبع سليم وعقل مستقيم سماجة ذلك التحرير
وارادة ذلك التعزير هو الاول موافقة للحكمة اى فى حد ذاتها
مع قطع النظر عن حال الاشخاص والازمان لعدم اختلافها اى اختلاف
الحكمة باختلاف تلك الحال اى حال الاشخاص والازمان واما مثل
حرمة الخمر فالحكمة ليست فيه ذاتية بل باعتبار اوقات الاشخاص
واحوال الازمان فتمنى خلافه يحتمل ان يكون ارادة تبديل حال الاشخاص
والازمان الغير ابطة ان ما كان حراما فى زمان وشريعة دون
آخر وشريعة اخرى فتمنى حله ليس بكفر لان ذلك ارادة ان تبديل
الله تعالى احوال العدم وان يرجعهم كالذى كانوا عليه فى الاديان
السابقة وما كان حراما فى كل زمان وشريعة فتمنى حله كفر لان
حرمته الابدية اما اقتضتها الحكمة الابدية والازلية مع قطع
النظر عن حال الاشخاص والازمان وارادة الخروج عن الحكمة الابدية
والازلية ارادة ان يحكم الله تعالى بما ليس بحكمة وهذا جهل منه يرد عليه
اى على الشق الثانى ان هذا اشعر بثبوت الحسن والقبح العقليين
والمذهب خلافه هو الاول فان قيل الجزم بان العاصى يكون فى النار

يائس

يائس اى على تقدير ان يكون الجازم عاصيا وقيس عليه قوله الجزم
بان المطيع يكون فى الجنة آمن يعنى ان ذلك الجزم انما يكون آمنا على تقدير
ان يكون الجازم مطيعا مبنى ذلك على امرين احدهما يجب على الله تعالى ثواب
المطيع وعقاب العاصى وثانيهما ان اليائس والآمن بالنظر الى حال الجازم
بالآمن واليائس فلو كان بالقياس الى حال الغير لا يلزم ان لا يكون الجازم
عاصيا فى الصورة الاولى مطيعا فى الصورة الثانية فان المطيع يائس من ان
يرحم الله العاصى والعاصى آمن من مكر الله بالنسبة الى المطيع هو الاول
ومن قواعد اهل السنة ان احدا من اهل القبلة اعلم ان المراد
باهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين كحدوث
العالم وحشر الاجساد وعلم الله تعالى بالكليات والجزئيات وما اشبه
ذلك فمن واظب طول عمره على الطاعات باعتقاد قدم العالم
او نفى الحشر او نفى العلم بالجزئيات لا يكون من اهل القبلة او نقول
معنى هذه القاعدة التى ذكرها الشارح انه لا يكفر احد من اهل القبلة
فى المسائل الاجتهادية لانه لا يكفر اصلا اذ لا نزاع فى تكفير
من انكر ضروريات الدين ثم نقول انه على تقدير ان يكون هذه القاعدة
محمولة على العموم فانها ليست الا للشيخ ابى الحسن الاشعرى وبعض
متابعيه واما البعض الآخر من اصحابنا فلم يوافقهم اى الشيخ ومتابعيه
الذين كفروا المعتزلة والشيعة فى بعض المسائل كنفى الصفات
وايجاد الله تعالى بفعل العبد وكنفى الرؤية والقدح فى اكابر الصحابة
الذين

وهم اى الاصحاب الذين لم يوافقوا الشيخ ومتابعيه

يشهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة بالتزكية والايمان وغير ذلك مما ذكر في الكتب المبسوطة وقال الاستاد ابو اسحاق الاسفرايني نكفر من يكفرنا ومن لا فلا وفي شرح المواقف جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة فان الشيخ ابي الحسن الاشعري قال في اول مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم في اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرا بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم وهذا مذهبهم وعليه اكثر الصحابة وقد نقل عن الشافعي ره قال لا ارد شهادة احد من اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكى الحاكم صاحب التبصرة في كتاب المنتقى عن ابي حنيفة ره انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازي عن الكرخي وغيره والمعتزلة الذين كانوا قبل ابي الحسن يجامعوا يكفروا الاصحاب فعارضه بعضا بالمثل وقد كفر المجسمة مخالفوهم من اصحابنا ومن المعتزلة وقال الاستاد ابو اسحاق كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره والا فلا انتهى كلام شارح المواقف فاذا سمعت ما تلوناه عليك علمت انه لا احتياج الى الجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن واستحالة الرؤية واستحالة الرؤية وسب الشيخين او لعنهما وذلك لعدم اتحاد القائل فان القائل بالتكفير بعض اصحابنا والقائل بعدم التكفير بعض آخر منهم فلا اشكال ولو سلم فيجوز ان يكون القول الثاني للتغليظ

[margin: بدل لعفو]
[margin: ابي الحسن]

ردا

[margin: احترام]

ردا لما ذهب اليه المئي الغوس في القول الاول الاحترام بشان اهل القبلة فلا اشكال ام هو الاول ومطالعة علم الغيب اي الاطلاعه فلا ينافي ان يكون بالقاء الجن كانه قيل تعريف الكهنة بما ذكر ينافي ما زعم بعض ان الراوي يلقي الاخبار الى الكهنة كما سنذكره الشارح وذلك لان المتبادر من قوله مطالعة علم الغيب ادراك الامور الغايبة ومشاهدتها وذلك يحصل للنفس بنفسه من غير الاستفاضة والقاء الاخر اليها فلدفع توهم ذلك القايل قال المحشي المراد المراد بمطالعة علم الغيب الاطلاع دون المشاهدة والاطلاع لا ينافي الالقاء فلا يحتاج الى هذا التفسير الذي او ويقال ان رئيا من الجن قال في الصحاح ويقال به رئي من الجن اي مس من مس يمس فالمعنى ان له اي للكاهن تعلقا وقربا من الجن يلقون اليه اخبارا من الجنيات ورئي اي بفتح الراء المهملة وكسر الهمزة وتشديد الياء على وزن فعيل وقول الشارح وتابعه بالنصب عطف على رئيا وهو اي لفظ الرئي اسم لقرين من الجن وصاحبه هو الاول فيقال انك من المنظرين وهذا اجابة وفيه بحث لجواز ان يكون قوله تع انك من المنظرين اخبارا عن كونه اي عن ابليس من المنظرين في قضاء السابق بتقدير القضاء ما بالسابق لا يكون للاحتراز عن اللاحق بل صفة كاشفة فان القضاء ليس الا في السابق ولا قضاء في اللاحق وبالجملة ان ابليس منظور له في هذه الى السواء دعى الانظار اولم

[margin: بدل كان]

يرجع

وقيل يستجاب دعاء الكافر في امور الدنيا ومصالح معيشته ولا يستجاب
في امور الاخرة وبه اي بذلك القول يحصل التوفيق بين الاية وما دعاء
الكافرين الا في ضلال والحديث وهو دعوة المظلوم وان كان كافرا تستجاب
هو الاول اسيد الغفاري اسيد بفتح الهمزة وكسر السين
المهملة والغفاري بكسر الغين المعجمة والفاء خسف بالمشرق
وخسف المكان ذهابه وغوره الى قعر الارض قال العرب خسف
بالمكان اذا غار الى قعره هو الاول والضمير للحكومة والفتيا بضم
الفاء اسم كالفتوى بفتح الفاء بمعناه يعني الفتيا والفتوى واحد
روي ان غنم قوم افسد للاذرع جماعة فحكم داود النبي عليه
بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم فقال ابنه
سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشر سنة غير هذا الوجه
الذي حكمت ارفق بالفريقين واوفق بالمخاصمين وهو اي الحكم
الارفق ان يدفع الحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى
يعود الزرع الى هيئته الاولى ويدفع الشاة الى اهل الحرث لينتفعوا
بها ثم يترادون اي يرد كل واحد الى صاحب ملكه فقال داود عليه
لسليمان عليهم اعني القضاء ما قضيته وحكم داود بذلك القضاء الذي قضاه
سليمان والدليل على ان حكم داود عليه بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث
لصاحب الغنم بالاجتهاد دون الوحي اذ لو كان الوحي لما جاز لسليمان
مخالفته ولا لداود الرجوع عن حكمه الى اجتهاد سليمان وبهذا يظهر انه

ضف
بدل خسف

يجوز

يجوز للنبي ان يجتهد ويخطاء فيه واعترض على هذا الدليل اي الدليل
الدال على وقوع الخطاء في حكم داود بانه يحتمل ان يكون التخصيص اي تخصيص
التفهيم لسليمان لكون ما فهم سليمان احق مما فهم داود كما يشعر به قوله
اي قول سليمان غير هذا ارفق بالفريقين هو الاول قد اجتمعوا على ان
الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير اعترض بان الاجماع على وحدة الحقيقة
انما يكون في الحكم الغير الاجتهادي والبحث في الاحكام الاجتهادية يعني
ان غرض المستدل اثبات ان الحكم الاجتهادي قد يقع فيه الخطاء وليس
كل حكم اجتهادي حقا صادقا لان الاحكام الاجتهادية قد تختلف
وتتناقض فلو كان كل واحد منها حقا لتعدد الحق مع انهم اجمعوا
على وحدة الحق ومحصول الاعتراض هو انه ان اراد انهم اجمعوا
على وحدة الحق مطلقا سواء كان ذلك في الاجتهاديات او في غيرها
فغير مسلم فان الاجماع ليس الا على وحدة الحق في غير الاجتهاديات وان اراد
انهم اجمعوا على وحدة الحق في غير الاجتهاديات فمسلم لكن لا يفيد
المط لان المط اثبات وحدة الحق في الاجتهاديات والدليل
يفيد وحدة الحق في غير الاجتهاديات فلا يتم التقريب اي لا يكون
سوق الدليل على وفق المدعى على ان قوله والقياس مظهر لا مثبت
ثم بل الامر بالعكس عند الخصم يعني ان القياس مثبت عند الخصم لا مظهر
هو الاول لا تفرقه بين العمومات الواردة اعترض عليه بانه ان
اريد عدم الفرق في العمومات بين الاشخاص بالنسبة الى الحكم المطلق

او بالنسبة الى الحكم الاجتهادي فمسلم انه عام شامل لجميع الاشخاص لكن لا يفيد
المطلوب لان النزاع في الاحكام الاجتهادية فلا يتم التقريب اي لا يكون سوق
الدليل على وفق المدعى وان اريد عدم الفرق في العمومات بين الاشخاص
بالنسبة الى الحكم المطلق او بالنسبة الى الحكم الاجتهادي فهو غير مسلم بل
هو اول المسألة وبالجملة لا يتصور الزام الخصم لان العمومات
انما وردت في الاحكام الغير الاجتهادية والكلام في الاحكام الاجتهادية
وبينهما بون بعيد وبذلك علم ان ما في التلويح من انه يلزم الجمع بين
المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى رجل عالم
عالم بلزوم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا او شافعيا فافتاه
احدهما باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم يرجح احدهما عنده ولم يستقر
عمله على شيء منهما ايضا لا يوجب الزام الخصم اذ له ان يقول ليس ذلك
الشخص مأمورا بتقليد كل واحد من الحكمين فهو مختار ان شاء اختار
مذهب الحرمة فيكون حراما عليه وان شاء اختار مذهب الحلية فيكون حلالا
ما بالنسبة اليه في نفس الامر هذا الاول فلوجوه الاول ان الله امر الملائكة
بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم والوجهان الاولان
من الوجوه المذكورة لاثبات تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة
وتفضيل عامة البشر على عامة الملائكة لا يفيدان الدعوى الاولى من الدعويين
المذكورتين وهي تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وان قيل
منطوق الدليلان المذكوران ليس الا تفضيل آدم على الملائكة دون تفضيل

ساير

ساير الانبياء عليهم السلام اذ لا قايل بالفصل والتوقف بين آدم
وغيره من الانبياء في هذا الباب فمتى دل الدليل على افضلية الرسل
على الملائكة يدل على افضلية ساير الانبياء عليهم السلام لكن لا يفيد
الدليلان المذكوران على تفضيل العامة اي عامة البشر على عامة الملائكة
وذلك يظهر عند الرجوع الى الدليلين المذكورين وقد عرفت ان الدعوى
امران فلا يكون الدليل منطبقا على الدعوى هذا الاول وقد خص
من ذلك بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر والرسل على عامة الملائكة ورسلهم
لكن بحث التخصيص بحيث لا يفيد تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة بالاجماع
على تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فنقول ذلك التخصيص اما ان
يخص من آل ابراهيم وآل عمران في قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا
وآل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء فيكون المراد بآل ابراهيم
وآل عمران الانبياء منهم فيفيد الآية مع ذلك التخصيص تفضيل الرسل
اي رسل البشر فقط على عامة الملائكة ورسلهم لا على تفضيل عامة
البشر على عامة الملائكة وقد عرفت ان المدعى امران تفضيل رسل
البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة واما ان
يخص من العالمين رسل الملائكة فيكون المراد بالعالمين ما يكون
من العالم غير رسل الملائكة فيفيد الآية مع ذلك التخصيص تفضيل
الرسل والعامة اي تفضيل رسل البشر وتفضيل عامة البشر
على عامة الملائكة لا تفضيل البشر وقد عرفت انه ايضا داخل في الدعوى
المذكورة

وبالجملة ان الاية المذكورة ان حملت على الظ فيدل على ماهو الاجماع

وهو تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة وان خصصت فعلى

الوجه الاول لا يدل الا تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة وعلى الوجه

الثاني لا يدل على تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة فلا يكون

الدليل على تقدير التخصيص منطبقا على الدعوى كما عرفت لكن التخصيص

الثاني اي تخصيص لفظ العالمين اولى من تخصيص آل ابراهيم وآل عمران

اذ من قواعدهم ان حمل اللفظ الاخير على المجاز اولى من حمل اللفظ

الاول على المجاز كما لا يكون كنزع الخف قبل الوصول الى شط النهر

اي جانب النهر وطرفه فان نزع قبل الوصول الى شط الماء اسقاط

الطهارة من غير ضرورة ومثله حمل اللفظ الاول على المجاز في انه

ارتكاب المسامحة من غير ضرورة هو الاول اشق وادخل في الاخلاص

فيكون افضل وقد قال عليه السلام افضل الاعمال احمزها وفي الصحاح

احمز الشيء اشده ان قلت للملائكة في مقابلة عمل البشر صفات

فاضلة يضمحل فضل العمل الذي للبشر في جنبها اي في جنب فضائل

الملائكة فلا يلزم بمجرد افضلية اعمال البشر عن اعمال الملائكة

قبل للملائكة في مقابلة اعمال انبياء البشر صفات فاضلة يضمحل فضل

الاعمال في جنبها قلنا ذلك خلاف الواقع ومخالف في نفس الامر لكن الادعاء

المذكور في حق عامة البشر لا يبعد ان يقبل بعد لو قيل للملائكة

في مقابلة اعمال عامة البشر صفات فاضلة يضمحل فضل اعمالهم

في جنبها

تفضيل البشر على الملائكة قلت يقبل الادعاء مطلقا في حق الانبياء بل يعم لو...

اقول

في جنبها فكان ان يقبل كان المجيب حمل كلام السائل على الا السند لا ال

فانه ذلك قال الادعاء في حق الانبياء غير مقبول اذ لو حمل كلام السائل

على المنع والسند لصار كلام المجيب بعد الادعاء في حق الانبياء غير مقبول

فارجا عن قانون المناظرة لان كلام المجيب على [illegible] بالجمع

انكار للسند ومنعا له ومنع السند مردود [illegible] كما عرفناه

من اصل السوال والجواب عنه يظهر ان [illegible] ايضا

لا يفيد الا تفضيلهم اي تفضيل انبياء البشر على عامة الملائكة

وانبيائهم فقط ولا يفيد تفضيل عامة البشر واعمالهم وان كان

اشق وافضل لكنه يجوز ان يكون للملائكة في مقابلة اعمال البشر

صفات فاضلة يضمحل فضل الاعمال في جنبها فعلم من ذلك ان الدلائل

المذكورة لا يفيد القطع واليقين فاللائق في امثال ذلك المقام التوقف

وعدم الترجيح احد الطرفين فان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء

والله ذو الفضل العظيم تمت الحمد لله على الاتمام

والصلوة والسلام على سيد الانام وعلى

آله واصحابه البررة العظام

كتبه حاجي محمد بن

ملا جا[illegible]

محمد

واحسن

[illegible] ١٣ [illegible]

من [illegible] الكتاب في الثمانية اربعين [illegible]

[illegible] توفيق خداى لا ينام
اين كتاب بروز يكشنبه تمام



